ARMANDO F. ZUBIZARRETA

Tras las huellas de Unamuno

PQ
6639
.N3
Z95
1960

SER Y TIEMPO

LIBRARY OF PRINCETON

JAN 20 2012

THEOLOGICAL SEMINARY

PQ6639.N3 Z95 1960
Zubizarreta G., Armando F.
Tras las huellas de Unamuno.

José C. Nieto
20-VII/65.

ELISEO TORRES
1435 BEACH AVENUE
NEW YORK 60, N. Y.

SER Y TIEMPO

26.

TRAS LAS HUELLAS DE UNAMUNO

© 1960 by Taurus Ediciones, S. A.
Conde del Valle de Súchil, 4 - Madrid - 15
N.º de Reg.º en la Insp. de Libros: 1264/60
Depósito Legal: M. 6285-1960

RAYCAR, S. A. IMPRESORES - MATILDE HERNANDEZ, 27 - MADRID

Armando F. Zubizarreta

TRAS LAS HUELLAS DE UNAMUNO

LIBRARY OF PRINCETON

JAN 2 0 2012

THEOLOGICAL SEMINARY

TAURUS

MADRID

Alma, compañera

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/traslashuellasde00zubi

PROLOGO

Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Literaria de Salamanca. Diario subir y bajar las escaleras del Palacio de Anaya. No poder vencer un íntimo deseo de sofrenar el paso apresurado y detenerse en el amplio descanso. La estatua de don Miguel de Unamuno, esculpida por Victorio Macho, destacaba su presencia.

He tratado de seguir la penetrante mirada que nace de esas dos cuencas vacías bajo un par de cejas enarcadas. He preferido un ángulo para espiar mejor. Más allá de sus pómulos salientes, de su recia nariz y su barba adelantada, se proyectaba ese ímpetu poderoso y permanente. Rostro avizor, oreja retrasada. Percibía cómo un viento, peinando sus cabellos, alas de águila, soplaba porfiadamente mientras él, pertinaz, avanzaba en alta mar hacia sabe Dios qué ínsula extraña.

Sin embargo, allí, las marcadas arrugas, ola tras ola sobre su amplia frente, sus sienes agobiadas, sus párpados cargados, su apretado entrecejo, la línea, bajo su mejilla enjuta, que desciende hundiéndose desde la firme aleta de su nariz. Un drama interior que oscurecía el vacío de sus ojos me obligaba a imaginármelo por dentro.

Bajo aquellos rasgos de expresiva reciedumbre que parecían revelarlo, don Miguel se hurtaba. Negándose,

como esos brazos cruzados a la espalda. Dejándome burlado, me obligaba a hacer resbalar la mirada por su chaleco cerrado. Hasta detenerme en aquella cruz que él quiso destacar en el barro, hecha suya, sobre su pecho.

Allí estaba él todo entero, expuesto, y, sin embargo, velado todavía.

Hoy que, reunidos en manojo, aparecen estos estudios que entregan nuevos jirones de su vivir y su crear, me pregunto, no sin cierto estremecimiento, si fuí yo quien buscó su voz o fué ella, generosa, la que guió mis pasos desprevenidos hacia él. Que yo recuerde, tras el fervor de adolescente que despertó el maestro de auténticas inquietudes, no vine a Salamanca en enero de 1956 a buscarlo. Traía, es cierto, un atrevido artículo, fruto del compromiso escolar, sobre Cómo se hace una novela *—hoy, mi* Unamuno en su 'nivola'*—, cuyas ampliaciones, insatisfactorias siempre, tema tras tema, se prolongaron indefinidamente, avariciosas y comprometedoras. Al volver a encontrarme con mi viejo maestro—barroca Plaza Mayor de Salamanca, plateresca iglesia de San Esteban, torre de Monterrey, ábside octogonal de las Ursulas, Campo de San Francisco, fachada de la antigua Universidad, Casa Rectoral de Libreros—, noté, grata sorpresa, cómo era él quien, sin yo advertirlo, me había llevado de la mano por los senderos de una honda problemática actual, que, precisamente, era la suya, original y harto temprana. En los fríos días del invierno y en los largos y luminosos del verano, recogiendo el verde de la primavera y el dorado alucinante del otoño, esta vez dialogaba con él, olvidando el agobio de las múltiples imágenes suyas que se elevaban, como fantasmas, de las páginas de los libros. Una ciega esperanza, sin asidero real, no quería admitir que quienes habían frecuentado sus papeles afirmasen que no guardaban ningún mensaje desconocido. Antes de dar la última redacción a una*

ambiciosa tesis, que hoy va desgranándose en trabajos parciales, un día, para satisfacer una pequeña y azarosa duda, hundí las manos entre sus notas, recorriendo con ansiosa emoción su letra menuda, firme y clara. Y, luminosa, haciendo inútiles los oscuros entretejidos de hipótesis, llegó a mí su voz largamente sospechada. Si en Unamuno en su 'nivola' *están, muchas veces vírgenes, mis primeras inquisiciones, en esta colección de artículos destacan, de una o de otra manera, las respuestas de don Miguel, algunas de su puño y letra, otras en el testimonio epistolar, por desgracia impar a veces, que él conservó cuidadosamente.*

Este libro no pretende entregar ni siquiera un boceto íntegro de su inquietante figura. Quizá a veces, tras la apretada documentación, se pueda entrever, como en sombra, su presencia. Será entonces que es él, ineludible, quien destaca, imponiéndose, bajo estos laboriosos andamios. Será que alguna huella suya—radicalmente suya—haya logrado despertar en el lector una dosis de imaginación comprensiva capaz de reproducir la figura entera, la misma, quizá, que yo persigo sin sosiego. Este libro recoge apenas unas cuantas huellas de don Miguel de Unamuno ante las cuales, reverente, me he detenido en mi búsqueda. Al encontrarlas, entre emociones múltiples —recogiendo temas, cobrando pie en las circunstancias, reuniendo noticias, depurándolas quizá despiadadamente, tratando de extraerles su propio dinamismo—, me he dedicado a preguntarme por el sentido de ellas y a ensayar algunos trazos. Me he prometido, sobre todo, seguir buscando sin descanso.

Este no es, por lo tanto, sino un libro provisional que da testimonio de mis pasos de acercamiento a la recia y compleja figura de don Miguel. Acosado de continuo por las opiniones de quienes se dedicaron y se dedican a escudriñarla, me he visto precisado a contar explícita o implícitamente con ellas. Entrego estos trabajos con

la esperanza de que, bajo el juicio provechoso de los demás, no lleguen a cristalizarse en un Unamuno mío, *sino en el Unamuno reacio y suyo, que entre todos—en diálogo—descubriremos y que será el único de veras* nuestro. *Y, por qué no decirlo, con la ilusión de que seamos capaces de recrearlo y compartirlo a ambos lados del Atlántico y aún más allá, en todo lugar donde aliente el espíritu hispánico y donde éste tenga una misión que cumplir.*

Bajo el Unamuno al parecer indigestado por múltiples lecturas, ateo superficial, desesperado religioso de siempre, piedra de escándalo para unos y otros, según lo preferían resignado o rebelde a la caducidad humana, bajo el asistemático a quien se le combatía o admiraba ciegamente una cardíaca *arbitraria, aparece hoy el Unamuno de cuerpo entero, el que nos aguardaba, veinte años después de su muerte terrestre, ajeno todavía a nuestras débiles intuiciones.*

Se revela, tras largo silencio, el gran humanista que, superando la estrecha razón de su tiempo, cobra conciencia de su existencia personal y afirma su yo concreto y se encierra orgulloso en los límites de la vida en 1886, muchos años antes de que los europeos fueran capaces de hacerlo. Aquí, un Unamuno estricto, manejando su razón desde la vida, paso a paso, implacablemente sistemático. Apenas un paso más allá, habiendo bebido en las fuentes embriagadoras de la existencia, estremecida su persona entera, busca afanosamente vida sobre vida. Más tarde, en 1895 y 1896, lo encontramos cuando la tensión ha subido de punto, cuando sus ansias existenciales amenazan ya ahogar todos los límites. Allí está él, insatisfecho, todavía indeciso, tímido aún, ocultando su evolución, solo en su humanidad, temeroso de comprometerse para siempre en la aventura prometeica de la vida que pide ser más vida. Y más allá, empezamos a saberlo de cierto, terriblemente comprometido por la

experiencia de la necesidad de una raíz que funde su persona, decidido a ser el incomprendido Unamuno de la rebeldía permanente, de la postulación existencial de la sobrevida, *del ansia de resucitar a Dios en el diálogo amoroso. Desde entonces, descubierta la apertura radical de la existencia, brecha insoslayable, se lanza, rechazando sistemas limitados, a una faena poética, creadora de su propio ser que busca afanosamente, en la viva postulación de cada día, insistir en una* realidad salvadora.

Desde entonces, 1897, el hombre religioso se yergue heroicamente, desde España, ante el escenario europeo. Descubriendo la más radical nihilidad del hombre, rehusando ampararse en cómodos subterfugios, experimentando la auténtica angustia existencial—desconocida por los europeos que hoy se engolosinan con sombras de angustia—, es el primer hombre contemporáneo que, desde su enorme persona en tensión, realiza la auténtica búsqueda del diálogo del hombre consigo mismo, con el cosmos, con el co-hombre y con Dios. En él, persona viva española, se descubre al europeo rebelde. Por debajo de sus confesiones de africanismo, de raigambre peninsular, vive el español eterno y, por español, eterno europeo. El donquijotesco Miguel de Unamuno, cabalgando por tierras españolas—salvo durante su significativo destierro—, apunta con su lanza, agresivo y redentor, a Europa. El, que enloqueció a su contacto, abriéndole de par en par las puertas de su alma y alimentándose de ella, hoy, cuando su cuerpo yace cubierto por tierra española, reiniciará, cruzando los Pirineos, su batallar. Si su figura parecía desarraigada, moviéndose en el vacío, al margen de la tierra, apenas como una tensión romántica y retórica, era porque carecíamos de la conciencia viva de los problemas que el hombre había enfrentado en el siglo XIX y primera mitad del XX y que hoy enfrenta todavía, esta vez jugándose entero su mañana. Gracias a su voz clara, creo haber podido reintegrarlo, sin gratuitas concesivas, a la

tierra donde transcurre nuestra aventura humana, destacando sus hondas raíces hispánicas y su dimensión vigilante proyectada sobre Europa.

Sin embargo, soy el primero en reconocer la inmensa tarea exegética que aguarda a quienes viven preocupados por los más graves problemas de su aventura. Soy el primero en reconocer que, agobiado por la inmensa tarea, no he hecho sino apenas destacar con tímido índice al hombre para que estemos dispuestos a escuchar su voz y su silencio. Si no he descrito circunstancias, si me he detenido meticulosamente en pequeños problemas, si no me he atrevido a traspasar fronteras internándome en campos más ricos, si, reconociendo honradamente su grandeza y mi incapacidad para la opinión irresponsable, no he desarrollado algunas líneas, no he perseguido algunas intuiciones y he reprimido mi palabra, invito, en cambio, con estos artículos, a que otros se empeñen en la tarea. No es necesario disculparse. Bastará que sean precisamente estos estudios los que, con nueva y definitiva claridad, muestren las dimensiones excepcionales de la honda preocupación de Unamuno, de su múltiple y sólida labor, de la enormidad de su persona. Libro provisional es éste que recoge, para hacerlos más asequibles, redimiéndolos de pecados tipográficos y disponiéndolos para integrar un volumen, algunos artículos que he ido publicando en distintas revistas españolas en los años 1958 y 1959—cuya referencia bibliográfica aparecerá en su lugar—, a los que sumo un artículo inédito.

Y a quien dijere que, en este libro que recoge artículos más o menos útiles, sobran estas páginas preliminares, debo confesarle que sin la pasión que alienta en éstas, no habría escrito ni una sola línea de aquéllos.

Navidades de 1959.
A. Z.

UNA DESCONOCIDA "FILOSOFIA LOGICA" DE UNAMUNO *

A don Enrique Tierno Galván, que acogió las páginas de este trabajo.

CUANDO la crítica estudia la figura de don Miguel de Unamuno, discute en qué medida puede considerársele como filósofo. Bajo el título de *pensador,* que algunos le conceden, se intenta precisar que fué un hombre preocupado por ciertos temas filosóficos que en su época, por lo general, no se vislumbraban. Y algunos autores echan de menos en él un cierto rigor filosófico que le hubiera permitido desarrollar sus "intuiciones" de una *nueva realidad.* Por lo general, cuando se ha intentado exponer su pensamiento, se ha sentido la necesidad de declarar que se le *prestaba* un sistema.

Sin embargo, creo que tales juicios nacen de ciertos prejuicios que impiden el descubrimiento del sentido original de su reflexión filosófica. Quizá el secreto esté en la experiencia antropológica de Unamuno, hasta ahora no suficientemente explorada. Se ha pretendido condensar apresuradamente sus reflexiones en sistemas previamente elaborados desde puntos de vista que no eran el suyo propio. Por esto, resulta imprescindible estu-

---

* Aparecido en *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca,* núms. 20-23, 1957-1958, pp. 241-252.

diar a fondo su experiencia vital y realizar, principalmente, una más cuidadosa investigación documental para llegar a una mejor comprensión de Unamuno.

I. LA "FILOSOFIA LOGICA"

A principios de 1886, a los veintiún años, don Miguel de Unamuno escribe un trabajo filosófico titulado *Filosofía Lógica.* Esta obra se halla en una libreta en octavo, de papel cuadriculado, que contiene noventa y cuatro páginas, manuscritas y numeradas por su autor. En la portada aparece el título, la firma del autor, el lugar (Bilbao) y la fecha (1886). El trabajo está constituído por un *Prefacio* (pp. 1-5) y los diez capítulos siguientes: I. *La filosofía* (pp. 6-18); II. *El punto de partida* (pp. 19-39); III. *Lo expontáneo*—sic—*y lo reflejo* (pp. 40-45); IV. *El hecho y la idea* (pp. 46-51); V. *Relación entre hecho e idea. La conciencia* (pp. 52-56); VI. *Lo conciente y lo inconciente*—sic—(pp. 57-63); VII. *El sujeto y el objeto* (pp. 64-70); VIII. *Lo que es y lo que existe* (pp. 71-83); IX. *Lo ideal. Naturaleza y origen de las ideas* (pp. 84-93); X. *El conocer. Clasificación de las ideas* (p. 94). La obra no fué concluída. Sin embargo, los capítulos escritos encierran una problemática filosófica elaborada.

Esta obra constituye, a mi parecer, la prueba de su honda asimilación del pensamiento filosófico de su época. Unamuno se hizo cargo del humanismo ateo, dominante en sus días. Pero esta obra significa también que Unamuno había avanzado por este camino hasta llegar a las últimas consecuencias de las filosofías que se pueden considerar como frutos del humanismo ateo. En *Filosofía Lógica* Unamuno logra romper las estrechas barreras del cientificismo y positivismo del siglo, para lanzarse a la captación de la existencia. En 1886, a sus

veintiún años, condensa en noventa y cuatro páginas una pequeña aventura filosófica que reproduce, en cierto modo, el camino que había de seguir la filosofía occidental desde el positivismo hasta Ortega y Heidegger. En esta pequeña aventura, su primera navegación filosófica, el método de Unamuno se acerca, en alguna manera, a la descripción fenomenológica de Husserl.

Intentaremos hacer una detenida presentación de *Filosofía Lógica*.

a) Para comprender mejor las ideas de *Filosofía Lógica* y poder valorarlas, haría falta citad algunos textos inéditos cuya datación exacta es muy difícil precisar. Todos ellos, sin embargo, pertenecen al período 1883-1892, es decir, son anteriores a su crisis religiosa de 1897. En ellos el *racionalismo* de Unamuno aparece claro cuando afirma no reconocer "más que dos facultades anímicas, inteligencia y razón, la una analizadora, sintetizadora la otra", caracterizándolas desde las funciones del conocimiento. Así, "inteligencia es la facultad de conocer, razón es la facultad de combinar". Su *positivismo* aparece evidente en la siguiente declaración:

> Yo no soy materialista, yo tampoco soy espiritualista, porque ni sé qué es materia, ni qué espíritu, pero no soy dualista y creo basta una sola fuerza para explicar toda clase de fenómenos.

Asimismo, su *cientificismo* es radical, hasta el punto de proclamar: "Pedid el reino de la ciencia y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura" (1).

b) La *Filosofía Lógica* parte de presupuestos positivistas claramente puestos de manifiesto cuando Unamu-

---

(1) Los dos primeros textos citados son anteriores a *Filosofía Lógica*. El último aparece en un cuadernillo rotulado *Filosofía II* (p. 2) que contiene cuarenta y ocho páginas escritas y numeradas por el autor.

no intenta deslindar los campos de la ciencia y la filosofía. En el capítulo I llega a la conclusión de que la filosofía no tiene objeto propio porque los *hechos* son objeto de la ciencia. La realidad se explica por *cómos* científicos y no hay más *por qué* que el *cómo*. La filosofía sólo posee como objeto propio el campo de las síntesis superiores de carácter lógico, en tanto que la ciencia se ocupa de todo el campo de la experiencia real. Por ello, don Miguel se proponía en el *Prefacio* "dar una explicación lógica de las nociones metafísicas, resolver el valor positivo de las nociones suprasensibles y desarrollar su función lógica" (*Pref.*, 1). Buscaba resolver, decía, el problema de los universales, pendiente en todas las filosofías. (*Pref.*, 2-3). Así, pues, el título de la obra corresponde al intento propuesto. También hubiera podido titularla con estos otros dos que llegó a pensar: *Metafísica positiva* o *Filosofía nominalista* (*Pref.*, 3-4). Sin embargo, los resultados van a ir más allá de este propósito; su primera observación, "las escuelas positivistas rechazan a las veces con injustificado desdén las nociones metafísicas y en sus apóstoles sólo se leen palabras de desprecio para los que llaman metafísicos" (*Pref.*, 1), parece dictada por un espíritu filosófico muy superior al positivismo de la época y en lucha ya desde el principio de la obra.

c) Conviene considerar lo que Unamuno llama su *punto de partida*. Un capítulo, el segundo, está dedicado a fijarlo. También aquí parte de un elemento de raigambre positivista: el *hecho*. El hecho es "lo primitivo y lo expontáneo, el hecho es lo que es y es como es" (II, 20). Apela entonces a Vives para aclarar que lo natural no es falso y se apoya en la escolástica para afirmar que el sentido no engaña sobre su objeto propio (II, 20-21). Así, el *hecho* resulta "axiomático, evidente por sí mismo" (II, 21). Si nos atenemos al resumen que, para el lector apresuradó, hacía en su *Prefacio*, el hecho es

para Unamuno *hecho sensible* (p. 5). Pero pronto se ve que, para evitar la crítica del racionalismo cartesiano, concibe sentidos internos (II, 24-25), de tal manera que ilusión (II, 20) y sueño (II, 25) serían también *hechos sensibles*. Afirma entonces: "Parto del hecho, no de la sensación, ni de lo subjetivo, ni de lo objetivo, y el hecho de que parto ni es real, ni ideal, ni subjetivo ni objetivo, ni externo ni interno, es hecho y nada más. Todas esas determinaciones son relaciones" (II. 26). Estas determinaciones negativas para establecer el *hecho* del que parte implican una serie de elusiones filosóficas significativas. Unamuno llega a afirmar que algo visto de distinta manera por dos *sujetos* son *dos* hechos que no se deben reducir a uno. Establece así un cierto relativismo—perspectivismo, mejor—desde el *sujeto* (II, 30-31). Conviene recordar que años más tarde Unamuno lanzará anatemas contra los *hechólogos* positivistas que destruyen con el análisis racionalista el *hecho vivo*. Quizá nos estemos dejando llevar de una intuición quebradiza, pero, si consideramos el conjunto de su obra, nos parece que *hecho* para Unamuno, prescindiendo de las distinciones entonces predominantes sobre real e ideal, objetivo y subjetivo, quiere decir ante todo *hecho existencial*. Hecho sería todo aquello que me afecta, en mi vida, como hombre concreto.

d) Pero, para aclarar esta posición, conviene exponer ahora lo que Unamuno entiende por *conciencia* y el modo como concibe su relación con los hechos y las ideas.

Conviene leer íntegro el texto siguiente:

> Llamo Conciencia al conjunto de los hechos y las ideas, los hechos relacionados a las ideas, y éstas relacionadas a los hechos, es decir al conjunto de todo lo conocido.
>
> Viene a ser en cierto modo la Idea de Hegel, pero la Conciencia no es algo distinto del conjunto de hechos e ideas.

En mi tecnicismo Conciencia significa Universo, universo real e ideal, todo es dentro de la conciencia, es decir de lo conocido.

Decir que no podemos salir de la Conciencia es decir que no podemos salir de lo conocido, que el pensamiento no puede salir de sí mismo. Las ideas son porque son pensadas y concebidas, los hechos porque son conocidos, ser una idea es ser concebida, existir un hecho es ser percibido, todo ocurre dentro de la Conciencia.

La distinción entre sujeto y objeto es una distinción dentro de la Conciencia, ésta no es subjetiva ni objetiva.

La Conciencia no es más que el conjunto de los conocimientos y éstos la relación entre el sujeto y el objeto, el conocimiento supone sujeto que conoce y objeto conocido. (V, 52-54.)

En el texto se advierten ciertas anticipaciones de lo que luego será la descripción fenomenológica de Husserl. Creo que, partiendo de postulados positivistas, Unamuno se acerca a principios semejantes a la fenomenología y logrará romper todo índice de nulidad existencial. Luego precisa Unamuno que esta conciencia así concebida es distinta de la conciencia psicológica del yo que se distingue a sí mismo como sujeto del objeto (V, 55-56). En el capítulo VII, Unamuno afirma que "sujeto es lo que está bajo las ideas, la sustancia de las ideas, es decir el conjunto de ideas. Objeto lo que está frente a las ideas, los hechos, o sea el conjunto de los hechos" (VII, 64). Ambos conjuntos están relacionados de tal manera que "lo ideal es real y lo real ideal" (VII, 65) (2). La conciencia es "el conjunto de hechos e ideas

---

(2) Estamos frente a una resonancia del "fecundo sistema de contradicciones" hegeliano (Vid. Unamuno, "Paz en la guerra", en *La ciudad de Henoc,* México, Séneca, 1941, p. 81).

El positivismo spenceriano de Unamuno duró, en realidad, muy poco, posiblemente desde 1882 a 1886. La influencia que Spencer ejerció en Unamuno estuvo condicionada por la lectura del filósofo romántico en el aprendizaje de la lengua alemana. Es interesante y reveladora la declaración epistolar que Unamuno hace,

relacionados" y "ninguno de los dos puede ser anterior, ninguno puede reducirse a su contrario, el objeto es tal por oposición al sujeto, éste como opuesto a aquél" (VII, 65). Fuera de la conciencia así concebida, *la nada* (VII, 66).

Ahora bien, toda esta descripción aparece más clara cuando muestra explícitamente el vuelco existencial de su filosofía: "Por sujeto no entiendo un término abstracto, un Yo puro, no, sujeto soy yo, y eres tú y es aquel otro" (VII, 66). Así como en su literatura rompe los marcos de la ficción, aquí rompe el decurso de la sistematización racional, se dirige al lector, para determinar *en vivo* el sentido de su filosofía.

Hecha esta exposición, conviene prestar atención a su crítica del punto de partida de Descartes. En el capítulo II de su obra exponía:

> En la historia de la filosofía hay un punto de partida famoso, el entimema (*sic*) de Descartes: yo pienso, luego soy. Aquí partiendo del yo se llega al idealismo subjetivista. Pero ocurre que yo no tiene sentido sino por oposición a no-yo, y no se conoce nadie sino como opuesto al mundo externo, el yo pienso, supone algo pensado, y esto pensado es algo que no soy yo, tan evidente su existencia como la mía.
>
> El sujeto no se conoce como tal sino por oposición al objeto, este es el punto de partida, la oposición entre el hecho y la idea.
>
> Donde hay pensamiento, como relación que es hay sujeto pensante y objeto pensado.

---

en 1901, a Federico Urales: "Aprendí alemán en Hegel, en el estupendo Hegel, que ha sido uno de los pensadores que más honda huella han dejado en mí. Hoy mismo creo que el fondo de mi pensamiento es hegeliano. Luego me enamoré de Spencer; pero siempre interpretándole hegelianamente. Spencer, de vasta cultura, es como metafísico muy tosco". (Federico Urales, "La evolución de la filosofía en España", Barcelona, *La Revista Blanca,* 1934, t. II, p. 206.)

El "luego soy" quiere decir "luego me opongo, luego soy uno distinto de otros".

El entinema (*sic*) equivale a decir: "Yo pienso una cosa, luego soy otra".

La proposición cartesiana supone este silogismo:

Todo lo que piensa es
yo pienso
luego soy.

Todo lo que piensa quiere decir "todo lo que se opone". Pero ha de tenerse en cuenta que lo opuesto también existe, que si el uno existe por el otro, el otro existe por el uno.

He aquí el silogismo paralelo:

Todo lo pensado es
el mundo es pensado
luego el mundo es.

Acabo: Yo soy, como pensante, sujeto, el mundo es como pensado, objeto. (II, 32-35.)

Esta crítica del pensamiento cartesiano delata la instalación de Unamuno en la conciencia de la existencia. Desde ella se puede percibir el sentido de su descripción de la *conciencia*. Pero el sentido de su sistema de 1886 aparece mucho más claro todavía cuando prefiere el punto de partida de Campanella:

Muy superior a Descartes en ésto Campanella fijó con más lucidez el punto de partida. Después de establecer la duda cartesiana busca un punto de apoyo y lo halla en la conciencia, "nos esse et posse scire et velle", "nosotros somos y podemos saber y querer" muy superior al "pienso luego soy" porque no reduce el hombre al pensamiento.

Pero Campanella más profundo que Descartes establece que "nos possumus, scimus et volumus alia, quia possumus, scimus et volumus nos ipsos", "nosotros podemos, sabemos y queremos otras cosas, porque podemos, sabemos y queremos a nosotros mismos". El pensar de Descartes es un pensar lógico y abstracto, sin contenido, el de Campanella es el pensar en cuyo fondo nace la oposición de sujeto y objeto". (II, 35-36.)

Ahora bien. Conviene hacer notar una cierta vacilación en el pensamiento de Unamuno. En estos dos texos últimos parece que se considera a la *conciencia* como el punto de partida.

e) Conviene analizar el sentido que tiene en *Filosofía Lógica* el verbo *existir*. En primer lugar, hay que advertir que, cuando Unamuno dice que nada existe fuera de la conciencia, no quiere expresar un subjetivismo idealista que antes rechazaba (VII, 66). Por ello evitaba utilizar el término *fenómeno*, "vocablo idealista", para denominar el *hecho* (IV, 49). Además recordemos que por *conciencia* Unamuno entendía *universo* (V, 52). Para Unamuno, "existir es ser fuera de la idea" (IX, 84). El hecho existe fuera de ella y relacionado con ella. Y ser idea es ser fuera del hecho, relacionado a él. Sin embargo, admitía también una *existencia ideal* (IX, 84). "Existir es obrar sobre los sentidos, por eso todo lo que percibimos existe" (II, 30), declaraba; pero ya sabemos en qué medida esta percepción no estaba reservada únicamente al mundo de los sentidos externos. Al ser espontáneo, al *hecho,* lo consideraba como existente; existir es "ser en espacio y tiempo" y llama "al ser reflejo o fuera de espacio y tiempo, puramente ser" (II, 38).

El capítulo VIII trata más minuciosamente de *ser* y *existir*. "Las ideas son, los hechos existen" (VIII, 71). Existir es obrar, vuelve a repetir, y añade:

> Es tener realidad independiente de nuestras ideas, realidad tal como el sentido común atribuye a los hechos, es decir obrar sobre nuestros sentidos.
>
> Que el hecho existe es axiomático, o no tiene sentido el verbo existir.
>
> Existir un hecho es manifestarse bajo formas sensibles, ser conocido en espacio y tiempo. (VIII, 72-73.)

Ahora comprendemos en qué medida la existencia no estaba reducida a un subjetivismo de tipo idealista y

cómo las categorías de espacio y tiempo interesaban a la filosofía de don Miguel. Sin embargo, conviene hacer notar que, sin mayor precisión, espacio y tiempo son consideradas *formas* (IV, 48) con un cierto sabor kantiano.

f) *Ser* y *conocer* son dos términos que exigen nuestra atención. Parece, por todo lo dicho, que está asegurado un conocimiento del universo, que no existe índice alguno de nulidad existencial. Y puede afirmarse que la idea es *ser* opuesto, pero relacionado, al existir. El hecho existente se conocería por la idea que de él se forma y que le corresponde. Unamuno establece las diferencias entre el conocimiento espontáneo o vulgar y el reflejo o científico (III, 40). La percepción sería el espontáneo y el reflejo, la idea del hecho (III, 41). En el primer tipo de conocimiento se depende del objeto; en el segundo, él "depende de nosotros, lo reconstruímos" (III, 41). El primer conocimiento, el espontáneo, se realiza distinguiendo el hecho por lo que no es, y en el segundo conocemos el hecho por "su propio ser" (III, 45).

En el capítulo IV, Unamuno distingue la *representación*—el hecho, "tal como se nos manifiesta espontáneamente" (IV, 47)—, distinta del *hecho*. El *objeto* viene a ser el fruto de síntesis de varias representaciones (IV, 48). Mientras la representación aparece en el espacio, el objeto aparece en el espacio y tiempo (IV, 48-49). La idea resulta ser entonces, para Unamuno, gracias al conocimiento, el *hecho interno* (IV, 49). Para ello se ha debido superar la etapa de la *representación—especie sensible* de los escolásticos, dice (IV, 47)—, que es el punto de identificación de hecho e idea (IV, 48), hasta llegar a constituir el *objeto* propio del conocimiento.

g) Veamos ahora cómo en el modo de la existencia que ha descubierto Unamuno no hay lugar para las ideas de alma, Dios, materia y fuerza (VIII, 72). Unamuno

sólo se detiene a examinar la *idea* de Dios. Una de sus afirmaciones más tajantes es: "Lo absoluto y la existencia son cosas que repugnan" (VIII, 76). Las ideas citadas, concretamente la de Dios, como no son realidades evidentes ni axiomáticas, dice, necesitan *pruebas*. Para establecer estas pruebas se debe partir de los hechos, demostrando que su existencia es necesaria a los hechos mismos. Con extraordinario rigor precisa desde su concepción filosófica de aquella obra:

> Para probar que son más que ideas precisa probar que su existencia es *necesaria* a la de los hechos. Quiero decir; que sin admitir la existencia objetiva de esas ideas no se pueden explicar los hechos, y que con ellas se los explica. Para probar la existencia de Dios hay que probar: que sin Dios no se puede explicar el mundo; que con Dios se explica.
>
> No basta que yo no conciba los hechos sin tales o cuales realidades superiores a los hechos, esto sólo indica que en el orden de mis ideas esos principios son necesarios, y el orden de mis ideas no es el orden de los hechos. Hay que no confundir el orden real con el ideal, y de que yo no conciba el mundo sin Dios no se deduce que el mundo no pueda ser concebido sin Dios.
>
> ... ...
>
> Para probar a Dios hay que probar que el mundo sin Dios es un absurdo y una cosa contradictoria.
>
> Si el mundo se explica sin Dios, Dios sobra y sobra también si el mundo no se explica con El. (VIII, 77-79) (3).

---

(3) Confróntese este texto con este otro escrito en junio de 1904:

«"—Y, sin embargo, crees en Dios, según te he oído varias veces.

—Pero es a pesar de tales pruebas, y no merced a ellas. No necesito a Dios para concebir lógicamente el Universo, porque lo que no me explico sin El, tampoco con El me lo explico. Hace ya años, cuando, por culpa de esa condenada filosofía, chapoteaba yo en el ateísmo teórico, cayó en mis manos cierto libro de Carlos Vogt, en que leí un pasaje que decía, sobre poco más

Algunas otras observaciones hace Unamuno sobre el problema de Dios. El hecho de que para concebir a Dios necesitemos de atributos relativos le indica que pensar en Dios es un absurdo y una contradicción: Ya probaré que Dios no lo conciben como existente los deístas sino bajo atributos relativos, lo absoluto excluye la existencia" (VIII, 81). Ante esta gravísima dificultad se había detenido en páginas anteriores: "Sin embargo, por muchos esfuerzos que el hombre haga en contrario siempre al hablar de un Dios existente entenderá una realidad, aunque invisible, existente en espacio y tiempo" (VIII, 75).

Quizá Dios y el alma serían para Unamuno, en 1886, ideas puras, "las que propiamente se llaman ideas, aquellas a las cuales nada real corresponde en cuanto a la forma, aunque sí en cuanto a la materia" (IX, 86). Es decir, Unamuno se ha quedado encerrado en el mundo de los hechos y las ideas, en la conciencia, en la existencia sin *alma* y sin Dios. Ahora se puede comprender el sentido de uno de los posibles títulos para su obra: *Filosofía de lo relativo*. (*Pref.*, 3.)

h) Finalmente, hace falta observar en su *Filosofía Lógica* el lenguaje que emplea Unamuno para su exposición filosófica y el *sentido común* al que apela. Dice

---

o menos: "Dios es una equis sobre una gran barrera situada en los últimos límites del conocimiento humano, a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira". Y recuerdo que escribí al margen estas palabras: "De la barrera acá, todo se explica sin El; de la barrera allá, ni con El ni sin El; Dios, por tanto, sobra".

—¿Y hoy?

—Hoy me parece eso que escribí entonces una completa barbaridad."» (Unamuno, *Ensayos*. Madrid, Aguilar, 1951, t. I, pp. 558-559. En adelante citaré la colección *Ens.*).

Años más tarde, en *Del sentimiento trágico de la vida*, volviendo a recordar este hecho estrictamente histórico ocurrido hacia 1883-1885, añadía: "Y con respecto al Dios-Idea, al de las pruebas, sigo en la misma sentencia" (*Ens.*, t. II, p. 874).

que ha procurado usar "vocablos corrientes y vulgares de nuestro castellano". Advierte que cuando emplee términos no corrientes tratará de explicarlos con precisión. (*Pref.*, 4.) Al hablar del lenguaje, dice que le produce un sentimiento de pena leer "los tratadillos de nuestros krausistas". (*Pref.*, 5.) Aclara que muchas veces usa la terminología escolástica: "Porque esa me han enseñado y con ella he discurrido" (*Pref.*, 5), aunque alguna vez se burla del tecnicismo y la prosopopeya del lenguaje tomista (IX, 88). Y, ya lo hemos dicho, evita usar la palabra *fenómeno,* por ser vocablo idealista (IV, 49). Delatando sus preocupaciones lingüísticas, considera que el lenguaje es importantísimo y cree que un buen análisis de él "daría de huelga a todos los tratados de lógica"; muchas escuelas, afirma, "se reducen a dialectos" (*Pref.*, 4). En estas declaraciones se advierte un intento de emplear el español medio para expresar su filosofía y ponerla al alcance de los no especialistas. Nos preguntamos hasta qué punto esto significaba pensar seriamente en la creación de una lengua filosófica española. Es evidente que Unamuno buscaba un lenguaje *vital,* alejándose de complicadas estructuras verbales (4). Tras sus preferencias lingüísticas reveladas—y tras sus repulsas—, aparece quizá la necesidad de un nuevo lenguaje para expresar su descubrimiento de la existencia. Y cabe ahora preguntarnos si su manejo de las disciplinas lingüísticas no lo habría conducido al hombre concreto que es el *hablante.*

En *Filosofía Lógica* don Miguel apela constantemente al *sentido común.* "Yo me baso en distinciones de sentido común, no quiero confundirlas" (IX, 85). Es

---

(4) Este deseo de verter su filosofía en un español medio también lo confesará a Juan Arzadun, en carta de 17 de junio de 1892, al darle noticia de la preparación de su "Nuevo discurso del método" (*Sur*, Buenos Aires, núm. 119, septiembre de 1944, pp. 46-47. En adelante citaré la revista: *Sur*).

evidente que todas las ocasiones en que aparece el *sentido común* tiene el sentido de *sensibilidad ingenua,* vital, y es utilizado para oponerse al racionalismo cartesiano y al idealismo posterior. Este *sentido común* posee también, es cierto, un buen lastre positivista—el *sentido común* también es histórico—, pero se oponía al cientificismo. Para afirmar la realidad de los colores (II, 25-26) y de los hechos (VIII, 72), se apelaba a él. Es posible que el uso del *sentido común* se deba a una influencia de Balmes, a quien leyó y cita en su trabajo (IX, 88), pero empleado por don Miguel, que había atravesado por el racionalismo idealista, delata con claridad el sentido existencial de su *Filosofía Lógica.*

II. PRECISIONES NECESARIAS

En esta exposición no hemos pretendido sino analizar, a grandes rasgos, el contenido de la obra. Pero consideramos oportuno ofrecer algunas aclaraciones sobre la historia del documento. De esta manera nuestra exposición podrá ser útil para la crítica de los especialistas.

Existe una libreta pequeña, titulada *Notas de Filosofía I,* en la portada, y *Apuntes de Filosofía I,* en un rótulo pegado sobre la tapa. Contiene, sin numeración, 62 páginas manuscritas. En estas *Notas de Filosofía* aparece gran parte del material de *Filosofía Lógica.* Debieron ser escritas antes de esta última, pues en ellas aparece la palabra *fenómeno* que después evitará en su sistema. El punto de partida establecido en ellas es también el *hecho* (p. 1) y se llega a afirmar, en alguna manera, la existencia: "En el sujeto es antes ser que pensar, piensa porque es, no es porque piensa. Y es porque obra, es decir porque vive" (p. 46). Varias de sus páginas están destinadas a rechazar la idea de Dios (p. 23, 49-51). Estas *Notas de Filosofía* distan mucho de la lu-

cidez y la originalidad de *Filosofía Lógica;* sin embargo, para un preciso estudio especializado de esta obra, es indispensable su conocimiento.

Para precisar las condiciones espirituales en que nace *Filosofía Lógica,* deberé desgajar algunas notas de un estudio que preparo sobre el año 1886—desconocido hasta hoy por la crítica—, importante en la aventura religiosa de don Miguel de Unamuno.

En alguna manera sus primeros sistemas filosóficos están relacionados con su aventura sentimental. Los primeros días de enero de 1886, antes de escribir su *Filosofía Lógica,* don Miguel se encuentra en Guernica. Durante la visita que hace a su novia va a sufrir hondas conmociones intelectuales y religiosas. El amor que *siente* don Miguel es una realidad irreductible a explicaciones científicas. Toda explicación racional lo mutila y mutila su propia personalidad. El amor postula inmortalidad. Y la muerte se le aparece como un obstáculo insalvable. Empieza a pesarle su racionalismo y siente una insaciable sed de 'realidad' y de *realidad salvadora.* El hombre, encerrado en sí mismo, constructor de su Torre de Babel, había llegado a sentirse insatisfecho.

En esos días los problemas religiosos se le agitan ante esta experiencia vital. Los *Salmos* de *Poesías* tienen un hermoso antecedente en 1886. Antes de escribir su *Filosofía Lógica,* apenas unos días antes, escribía estos versos que hasta hoy han permanecido inéditos:

La frente sobre el polvo del camino
junto a la inmensa mar,
muriéndose de sed un peregrino
clamaba a más clamar.
"Pide!" De mí qué quieres?" le decía
a Dios "pide! tuyo es mi corazón"; (5)
callábase el Señor y el mar seguía
con monótono ritmo su canción.

(5) *Variante tachada:* a Dios con abrasado corazón.

Su "querer creer", su desesperada esperanza de alcanzar la fe, su angustia ante el poderoso Silencio de Dios se encuentran ya condensadas poéticamente en este emocionado poema de 1886.

Es, pues, un hombre que estaba experimentando la realidad del amor y que se hallaba preocupado intensamente por una problemática religiosa, el que descubre la existencia en *Filosofía Lógica*. Y es importante señalar que si esta obra se halla inconclusa ello se debe a que Unamuno empieza a escribir, abandonándola, un esbozo de filosofía abierta al Absoluto. Existen unas páginas de superación de su *Filosofía Lógica*, pero ellas interesan más a su evolución religiosa hacia el cristianismo y a su posterior actitud filosófica cristiana. En este esbozo se acerca algo más a la conciencia de la existencia personal como punto de partida. Aquí sólo queremos ofrecer a los estudiosos todos los materiales necesarios para estudiar rigurosamente el esbozo de filosofía sistemática que Unamuno elabora en 1886.

III. OBSERVACIONES FINALES

La elaboración de *Filosofía Lógica* y los datos ofrecidos sobre la situación espiritual de la que surge esta obra permiten recoger las siguientes observaciones:

Unamuno asimiló hondamente el humanismo ateo de su época. Agotó las posibilidades de éste dentro de la línea filosófica. Por lo tanto, no se puede considerar a Unamuno como un hombre que se alejó de la fe más o menos indigestado por lecturas anti-cristianas. Por consiguiente, su problema religioso adquiere una dolorosa autenticidad. Al estudiar su inserción en el cristianismo en 1897, sus dificultades para volver a su fe católica, sus luchas entre razón y fe, sus gritos desesperados de "agonía" habrá que cambiar, inevitablemente, los supuestos que ha venido utilizando la crítica.

Es indudable que poseía rigor filosófico sistemático a sus veintiún años. Por consiguiente, hay que buscar el auténtico *sistema* de sus reflexiones posteriores a 1897, fecha de su inserción en el cristianismo. Se deberá atender cuidadosamente a su concepción de la razón y del sistema.

Unamuno es un hombre occidental que, desde un punto de vista filosófico, descubre, por su parte, la *existencia* como base de su filosofía. En Unamuno—hasta 1886—la filosofía occidental no cristiana cumple en cierto modo, como en apresurada condensación, el desarrollo que paulatinamente fué cumpliendo hasta nuestros días. Por lo cual, creo que no se puede hablar de los barruntos de Unamuno. Es preciso, creo, ordenar rigurosamente la nueva ontología dispersa en sus obras.

Es posible que haya que estudiar su figura en la historia de las relaciones entre el pensamiento filosófico y el religioso, si se recuerda que él los consideraba hermanados, porque es el hombre religioso quien se llega hasta la existencia.

Unamuno en 1897, al insertarse en el cristianismo, trata de asimilar el humanismo ateo en una concepción cristiana de la vida. El proceso, lo sabemos, empieza en 1886. Es imprescindible, y es tarea urgente, analizar metódicamente los frutos de ese intento.

Don Miguel de Unamuno tiene, por derecho propio, un lugar en la Historia de la Filosofía. Quizá haya que recurrir al estudio de su figura para hallar respuesta a más de una pregunta sobre el sentido mismo de la filosofía.

Extraídas las últimas consecuencias de su aventura filosófica de 1886, Unamuno se encuentra en una existencia cerrada sobre sí misma en la que no hay lugar para el alma ni para Dios. En sus obras conocidas, a partir de la inserción en el cristianismo de 1897, don Miguel tomará como punto de partida de su filosofía el

hombre concreto, "de carne y hueso", la conciencia existencial de éste. En esta conciencia se había dado, en alguna manera, un poderosísimo Silencio de Dios, el *hecho vivo* de Dios en 1897 (6). Desde entonces el *hecho vivo* de Dios comprometió e *incrementó* la conciencia de don Miguel; Dios era una realidad que afectaba a la existencia humana. Si en 1886 los *hechos* no permitían llegar a Dios, después de 1897 en alguna manera se llega a El por la necesidad que de El tiene la conciencia para existir de veras, para *sobre-existir*.

Toda la especulación posterior de Unamuno, insertado ya en el cristianismo desde 1897, partirá desde los planos existenciales que había conquistado en 1886 con un nuevo giro de *existencia personal,* que trata de conquistar una *realidad salvadora* para asegurar su *sobre-existencia.* La razón histórica—la de su época y la suya personal—que lo había llevado a dichos planos le resultará más tarde inútil para su empeño de insistir en una *realidad salvadora.* Esto explica, creo, los grandes recelos que, tras su experiencia de 1886 y la de 1897, sentía frente a la razón. Tras lo que se ha querido llamar su "irracionalismo", no existe sino un afán de subordinar la razón a la vida. Tal intento suyo quizá habría tenido éxito pleno si hubiese aceptado la vida perecedera. Pero él buscaba la *sobre-vida.* Y para su búsqueda advertía alguna insuficiencia de la *razón vital.* Hombre religioso, antes que filósofo, necesitaba subordinar la razón a la sobre-vida. Por ello eligió la *tensión* rehusando toda cómoda instalación en la existencia terrestre (7).

---

(6) La crisis religiosa de 1897 es la experiencia que da lugar al nacimiento de la *conciencia agónica* de Unamuno. Esta conciencia ha sido estudiada y valorada con singular acierto por el profesor Juan David García Bacca en su estudio *Unamuno, o la conciencia agónica* en su obra *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas,* Caracas, 1947, t. I, pp. 95-176.

(7) Debo agradecer al profesor Miguel Cruz Hernández la atención crítica con que leyó este trabajo.

DESCONOCIDA ANTESALA DE LA CRISIS DE UNAMUNO: 1895-1896 (*)

A don Luis Sala Balust.

DENTRO del período 1880-1897 se cumplen los procesos intelectuales y religiosos más importantes de la personalidad de Unamuno. Sin embargo, si revisamos metódicamente las investigaciones que se han llevado a cabo hasta ahora, advertimos que se posee un conocimiento todavía muy poco preciso de esos años. Hace falta acumular más noticias directas e indirectas para documentarlos con mayor rigor. Pretendo aportar en este artículo una documentación interesante que da a conocer la preparación, en los años 1895 y 1896, del estallido de la crisis religiosa de 1897. Documentados esos años, quiero hacer reparar en un cambio radical de la conducta de Unamuno que se manifiesta a partir del año de su inserción definitiva en el cristianismo—1897—, tras haber superado etapas—hoy todavía desconocidas—de su humanismo ateo. Existe un Unamuno tímido, de vergonzosidad vasca, que por motivos familiares cela en gran parte su convicción socialista y que, por ciertas inseguridades interiores, no se atreve a hacer pública su evolución hacia el cristianismo. La experiencia religiosa

---

* Aparecido en *Insula*, Madrid, año XIII, n.º 142, 15-IX-58, pp. 1 y 10.

de 1897 imprimirá a su vida una actitud 'apostólica', decidida y firme, de predicación sincera de sus anhelos de fe.

Los dos años señalados no son, evidentemente, los únicos *pasos* de acercamiento a la fe. Son más bien los últimos. Constituyen, por tanto, una clara *antesala* de la crisis de 1897. Y a esta crisis religiosa última conviene llamarla de *inserción en el cristianismo* para un más claro planteamiento de su aventura religiosa. Así, objetivamente denominada, podrá ser sometida a una rigurosa valoración crítica.

Hacia mayo de 1895 Unamuno debió escribir una carta a don Bernardo Rodríguez Serra. En ella le habría confiado, con un extraordinario *pathos* religioso que conmueve al corresponsal, sus preocupaciones en el orden de la fe. El 9 de mayo de 1895 don Bernardo Rodríguez Serra escribe, desde Barcelona, una carta de contestación que inicia en los siguientes términos:

> Su carta de V. leída por mí sin número de veces (*sic*), me ha hecho sentir. Ha dejado en mi ser varias impresiones, agradables unas, verdaderas y dolorosas otras. Son tantas las cosas que quisiera decirle, que veo que no podré hoy con todos *(sic)*. Le diré algunas, tal como salgan, aunque mi carta parezca deshilvanada.
>
> Su cambio de V. nada tiene de particular. Muchos hombres eminentes, que renegaron de la fe de Cristo (y V. no renegó nunca) luego se abrazaron, a ella, amorosos y contritos. Son fenómenos o que vienen por predisposición, por fe oculta, o por otras varias causas o quizás por designios providenciales.
>
> A mí su cambio me causa admiración; no por el cambio en sí, que ya le he dicho que es frecuente en toda clase de personas, sino por el calor con que V. se lo ha tomado. Si las obras, amigo Unamuno, siguien *(sic)* al tenor de las palabras, muy variada conducta ha de seguir V. Yo no comprendo a los católicos al uso. O todo o nada. Quizá el mal ejemplo de los que debían ser nuestros maestros

adormezca mi fe, si es que la tengo. De todas maneras, respeto a los que la tienen, y admiro (y de esta admiración le hablaba antes) a los hombres que renuncian a las miserias de la vida, para dedicar esta vida al bien ajeno, los que quieren perfeccionar y purificar su alma; pero esto de manera completa, de verdad, sin ambajes.

Como se ve, el corresponsal piensa que don Miguel nunca había renegado del cristianismo. Probablemente los tempranos intentos de volver a la abandonada fe primera y sus calidades humanas, secretamente alimentadas por el espíritu cristiano de don Miguel, habrían causado esta impresión entre sus amigos y conocidos.

Esta carta, cuyo principio acabamos de citar, entrega datos valiosos sobre los elementos y circunstancias que se entretejen en las preocupaciones religiosas de Unamuno el año 1895. Sabemos por ella que Unamuno estaba ya totalmente convencido de las limitaciones del intelectualismo. Su anti-intelectualismo ya estaba maduro en mayo de 1895 según se desprende de la afirmación de su amigo: «Creo como V. que el intelectualismo es pernicioso, grave, malo. Estoy persuadido. Yo huyo de él». Tras esta declaración de conformidad y acuerdo con los juicios de Unamuno, Bernardo Rodríguez Serra le comunica la reiniciación de sus labores literarias y la preparación de unos trabajos suyos para combatir el intelectualismo.

Pero la evolución religiosa de Unamuno estaba contrapesada por una poderosa timidez que le impedía declarar públicamente su *querer creer*. Su firmísimo anhelo de fe, anhelo que él consideraba ya una gracia, será más tarde permanentemente declarado. Y no existe prueba alguna de que Unamuno haya pretendido sorprender a nadie dando por *fe* su 'querer creer'. Fuertemente comprometido con el humanismo ateo de su época, se encuentra ligado a un ambiente decimonónico de franco anti-cristianismo. Temía, entonces, que el 'sentido co-

mún' de sus amigos lo juzgase loco o tonto. Le preocupaban, evidentemente, los juicios del ambiente. Unamuno empieza a sentirse *otro*, incómodo frente a su pasado, inseguro frente a su porvenir. Don Bernardo Rodríguez Serra le escribe:

> Parece que se preocupa V. algo de lo que puedan decir. ¿A V. qué le importa? ¿No tiene ya el bien superior? ¿La fe? Habla V. de romper mallas que quería conservar intactas. Si V. entra en discusiones con los que le ataquen por su cambio, no va bien. ¿Qué atención le puede merecer el río que murmura, al pasar V. por el bosque? Seguramente que no se pondrá a hablar con él. Está V. equivocado si cree que debe esplicaciones *(sic)* y confesiones al público, al que en parte pertenece V. Yo le aconsejo que siga su camino impasible. Que si tiene V. deseos de escribir y dedicarse a sus habituales trabajos literarios o científicos lo haga, igual que hasta ahora, no ha de variar V. en nada. Sólo tendrá V. que tener un cuidado que ya le saldrá de dentro, y que no tenía que tener antes; procurar dicernir *(sic)* según el ritual católico.
>
> Comprendo y siento de veras al pensar las terribles luchas que habrá sostenido V. Verdaderamente es cosa terrible y que merece atención. No creo que nadie pueda tacharlo a V. de loco ni de tonto; pero sí creo, que dado su temperamento nervioso, apasionado, le conviene moderar los ímpetus de su carácter, madurar las cosas y realizarlas con gran tranquilidad. El continuo pensar, el cavilar mucho, no produciría a V. locura porque tiene la cabeza muy bien sentada, y por muchos años sea así, pero podría apoderarse de V. una excitación nerviosa molesta.

Don Bernardo Rodríguez Serra también padecía, como gran parte de la intelectualidad europea de la hora, un cierto alejamiento de la fe. Sin embargo, espíritu sincero, se identificaba con la búsqueda de su amigo y le prestaba ánimos para continuar por el camino iniciado y desafiar a la 'inquisición atea'. Pensando en el *Nazarín* de Galdós, decía:

Así, sólo así, quisiera ser yo católico apostólico romano. Hoy no sé lo que soy, creo que nada. Pero, entiendo a V., me hermano en sus tribulaciones, me identifico, tenemos afinidad de ideas. ¡Ojalá logre V. salir triunfante! Pero sí le recomiendo calma, valor, y no importarle el qué dirán. V. no debe contestar a nada, digan lo que digan (1).

Rodríguez Serra anima a Unamuno mostrando un hermoso espíritu cristiano que, a pesar de su alejamiento de la fe, guardaba dentro de sí. Sus dolidas osadías, el resentimiento dolido de sus críticas no hacen sino poner de relieve grandes crisis históricas de la fe, noches oscuras de la humanidad. Proponía a Unamuno una vida de entrega absoluta al cristianismo:

Pero, creo, amigo mío, que cuando un hombre como nosotros cambia, no ha de cambiar como un cualquiera, no ha de ser uno de tantos católicos de palabra y oración sólo, sino que todos los actos de la vida han de inspirarse en la gloriosa de Jesús, más digna de admirarse como hombre que como hijo de Dios. El es que (*sic*) marca la conducta que debemos seguir. Más de cuatro veces, en mis sueños utópicos he pensado, yo que no estoy afiliado en ningún partido político, en la fundación de un partido, llamémosle así, evangelista, de hijos de Jesús, para predicar sus humanitarias doctrinas, no como nos la dan muchos sacerdotes, sino las verdaderas. Predicar con el ejemplo. Sería el gran adelanto.

---

(1) Años más tarde, a la muerte de un hijo suyo de veintiún años, Bernardo Rodríguez Serra hará esta dolorosa confesión a Unamuno en carta, fechada por don Miguel al recibirla, de 28 de septiembre de 1900: "Y ni me queda el consuelo de creer en la otra vida, no creo que exista, ni que al morir las almas se juntan y se ven los seres queridos, ni este consuelo me queda, porque no creo en ella. Si tuviese fe, mi dolor sería mucho menor, ¿qué significaría la ausencia de 20, 30 ó 40 años comparado con la eternidad? Pero yo no soy el que he rechazado la fe. Es la fe la que no ha venido a mí".

Claramente se percibe en el texto la dimensión social del apostolado cristiano que anhelaba el emocionado espíritu del corresponsal.

Don Bernardo Rodríguez Serra muestra en qué medida estaba identificado con las confesadas preocupaciones religiosas de Unamuno. Le comunica sinceramente, y con un claro ejemplo, en qué medida ha sentido renovársele, al contacto con las angustias de don Miguel, la fe:

> Su carta de V. ha producido tal impresión en mi espíritu, que, un cuento que acababa con un párrafo cuyas primeras palabras eran, "Y *si hay otra vida,* allí, Juana goza..., etcétera, etc." Lo he variado de esta forma, "Allí, *en la otra vida,* Juana goza." Es un triunfo de V.

Y no falta en esta carta inédita de 9 de mayo de 1895 la recomendación de reposo:

> Para su espíritu convendría también el reposo. Dejando pasar algún tiempo largo sin ocuparse de nada, luego se siente uno cambiado; bajo otra faz. Con pensamientos y estilo distinto.

No sabemos si otras personas fueron directamente enteradas de los procesos espirituales de este año. Parece, sí, que Unamuno había preguntado a su corresponsal por la opinión de los demás. Hubo, pues, alguna posibilidad, por indirecta que fuera, de que las gentes se enterasen de la evolución de don Miguel. Bernardo Rodríguez Serra le recomendaba despreocuparse del qué dirán y le informaba:

> Aquí en Barcelona se ha hablado poquísimo de su asunto. Creo que un diario, según me contó un amigo, publicó que V. había estado en Alcalá de Henares, y nada más.

Este párrafo, al mencionar un viaje de Unamuno a Alcalá de Henares, hace pensar que el P. Juan José

Lecanda estuvo presente en los procesos religiosos de Unamuno aquel año. La amistad había nacido en la Congregación de los Luises de Bilbao, de la que Lecanda había sido director y Unamuno miembro—y en alguna oportunidad secretario—en su adolescencia. En 1897, luego del estallido de la crisis de marzo, don Miguel pasará la Semana Santa en Alcalá de Henares junto a su viejo amigo.

Además de esta carta reveladora que hemos analizado existen otros datos epistolares para documentar el proceso de este año. El 31 de mayo de 1895 don Miguel escribía a *Clarín* confesándole sus "tendencias místicas" y, tras recordar a propósito de ellas su adolescencia fervorosa, decía que iban encarnando en el ideal socialista tal cual él lo abrigaba. Decía:

> Sueño con que el socialismo sea una verdadera reforma religiosa cuando se marchite el dogmatismo marxiano y se vea algo más que lo puramente económico. ¡Qué tristeza el ver lo que se llama socialismo! ¡Qué falta de fe en el progreso, y qué falta de *humanidad!* (2).

El 26 de junio de aquel mismo año, tras decir que una vez convertido Dios en sustancia de la humanidad no haría falta creer en El, decía a este mismo corresponsal:

> Mi fe en el catolicismo íntimo, orgánico, hecho masa y fuente de actos reflejos, es lo que más me hace volverme contra él concretado en fórmulas y conceptos (3).

Y el 2 de octubre de 1895 le escribía:

> Para mí el socialismo es la aurora de lo que Spencer llama sociedades industriales, fundadas en la cooperación

---

(2) *Epistolario a Clarín,* Madrid, Escorial, 1941, p. 53. En adelante, *ECl.*
(3) *ECl.*, p. 58.

y la justicia (la que se identifica con la caridad), no en la concurrencia y la ley (4).

A la luz de las cartas dirigidas a don Bernardo Rodríguez Serra se puede apreciar mejor el alcance de estas declaraciones hechas en el período estudiado.

Con acierto, tomando en cuenta las declaraciones epistolares a *Clarín,* don Antonio Sánchez Barbudo ya aludía a la existencia, en 1895, de un "recrudecimiento de preocupaciones religiosas hasta entonces quizá sofocadas" (5).

Existen más documentos inéditos. Desde Barcelona, Anselmo Lorenzo—de *Ciencia Social*—escribe a Unamuno el 17 de noviembre de 1895. Según se desprende de esta carta, Unamuno había criticado un artículo que presentaba a Dios como mera 'hipótesis'. Al parecer, Unamuno concedería a Dios una mayor realidad considerándole como 'fuerza social'. Pensamos que, disimuladamente, bajo fórmulas de 'fe del pueblo', 'bienhechora ilusión popular', exigiría entonces—con enorme timidez, por cierto—respeto para una 'realidad social' que él ya empezaba a sentir en lo íntimo de sí mismo como un problema personal. Frente al respeto de Unamuno por la creencia religiosa, Anselmo Lorenzo defendía una "recta intransigencia" que explicaba y justificaba así:

> Y digo esto, salvo el debido respeto, a propósito de lo que nos dice V. sobre el artículo "La hipótesis Dios". Somos ateos, creemos que mientras se acepte una fuerza llamada Dios ha de ser impotente el hombre, y como vimos en aquel trabajo una demostración sencilla y patente de nuestro pensamiento lo aprovechamos para nuestro propósito. El concepto de Dios, ya que V. no quiere que sea

---

(4) *Ibid.,* p. 63.

(5) *Estudios sobre Unamuno y Machado,* Madrid, Guadarrama, 1959, p. 41; véase *ibid.,* pp. 41-42 y 52.

hipótesis como le denominó Laplace, si es una fuerza social, es negativa, resistente, antiprogresiva, que ha de destruirse para que la humanidad camine libremente por las vías que abre la ciencia, poniendo en lugar de las arbitrariedades de la supuesta voluntad divina la explicación de las causas, el descubrimiento de leyes inmutables y una finalidad racional.

En la carta citada aparece clarísima la virulencia del humanismo ateo. El ambiente español de la época estaba ganado por un fuerte anti-cristianismo que aún no ha sido estudiado. Y sólo en esta perspectiva de la beligerancia del humanismo ateo de la época se puede entender la timidez inicial de Unamuno y su posterior arrojo. Su lucha contra el ateísmo, dominante en la época que le tocó vivir, fué heroica. Y tuvo que vencer su propia timidez para poder predicar públicamente *la necesidad de la fe*.

Ofrece mayor solidez a nuestras observaciones sobre el año 1895 una carta inédita de Juan José Morato—de *El Socialista*—, quien, respondiendo el 15 de diciembre de 1895 a unas críticas de Unamuno sobre las características—en algunas atacaba al materialismo y a la falta de caridad—del movimiento socialista español, le decía a Jnamuno:

Yo he creído hasta hace poco que no podía ser socialista quien no fuera ateo, pero en esto como en otras cosas, he modificado mi criterio, le he ensanchado.

También es posible documentar las críticas que Unamuno hacía del furor anti-religioso del socialismo a través de muchas cartas inéditas recibidas entonces. Así, en la de 23 de mayo de 1895, de Pablo Iglesias. Apenas iniciada su labor, Unamuno se verá impedido de firmar sus artículos por necesidades personales y poco tiempo después empezará a combatir las limitaciones de plan-

teamiento y los procedimientos de los grupos de agitación social (6).

Este proceso de 1895 se continúa en 1896. En este último año existen algunos hechos que influirán decisivamente en el ánimo de Unamuno. Nace, a principios de enero, su hijo Raimundo Jenaro, cuya enfermedad lo hace reflexionar hondamente. Esta criatura es en gran medida causa de la intensa aflicción que mueve su espíritu en los días de la crisis de 1897. En el verano de este mismo año Unamuno escribirá la redacción definitiva de su novela *Paz en la guerra*. Probablemente el repasar los elementos autobiográficos de esta novela casi le obligó a un examen de conciencia (7).

No sabemos qué angustias confiaría Unamuno a principios de año a su amigo Rodrigo Soriano para que éste, en carta inédita de febrero de 1896, le propusiera: «Escríbame y *desahóguese*».

El 16 de abril de 1896 don Bernardo Rodríguez Serra escribe a don Miguel, desde Barcelona, contestando a una carta anterior de éste. En ella se documentan las evoluciones y luchas que el firmante cree descubrir en el espíritu de Unamuno:

> Su carta de V. me ha dejado en un estado extraño; me ha producido una sensación nueva. Creo leer entre líneas. Creo adivinar la crisis que V. ha pasado, las luchas que ha sostenido, que quizás sostiene. ¿Acaso ha

---

(6) No sabemos qué tipo de problema ético plantearía a sus amigos en 1895, pero es casi seguro que sería alguno relacionado con sus procesos religiosos de acercamiento al cristianismo y su decisión de abandonar determinadas corrientes de pensamiento social. José María Soltura escribía el 24 de diciembre de 1895 a don Miguel: "Verdes, le escribirá otro día. No sé qué solución dará al problema ético que usted plantea. Hasta tanto, ahí va provisionalmente la mía: la misma que si se estableciera: ama a tu prójimo como a ti mismo. ¡Palabras, palabras, palabras!"

(7) *ECl.*, p. 71.

encontrado V. la paz de espíritu que tanto tiempo hace busco yo en vano?

Sea lo que sea, me interesa saber de V. aprender también, recibir sus impresiones, que quizá me sirvan de enseñanza.

Puede V. deshagarse *(sic)* tranquilamente conmigo, seguro de que he de comprenderle y apreciarle siempre.

Lleno de generosidad una vez más se siente *hermanado* con los procesos interiores de Unamuno y le ofrece su comprensión. En esta misma carta inédita lo anima a seguir sus trabajos literarios, como si don Miguel le hubiera confiado algún estado de marasmo: «Le recomiendo que no abandone sus trabajos literarios; sería un perjuicio para todos».

En 1896 también se pueden espigar algunas pruebas de la actitud de Unamuno en defensa de la religión, concretamente del catolicismo, frente a los ataques de los grupos de agitación social con los que él colaboraba. En carta inédita de 5 de noviembre de 1896—fechada por don Miguel al recibirla—Valentín Hernández—de *La Lucha de Clases*—daba explicaciones a Unamuno sobre un enojoso incidente. Rechazaba las acusaciones de que, por someterse a estrechas ortodoxias, hubiese enmendado un artículo de don Miguel mediante el uso de iniciales para evitar que apareciesen citados grupos no específicamente socialistas. En carta de 11 de diciembre de 1896, Valentín Hernández respondía a nuevas observaciones surgidas del incidente. Respondía a observaciones que Unamuno le había hecho sobre el catolicismo. «Posible es que tenga usted razón, que no conozcamos el catolicismo», decía, para luego dar las razones por las que consideraba necesario atacarlo. Precisaba: «cuando usted habla de católicos semisocialistas se refiere a individuos que ninguna influencia tienen en la Iglesia». Finalmente se disculpaba: «En fin, de todos

modos, nosotros no nos metemos en honduras de dogmas ni mucho menos».

Hacia finales del año 1896 el problema de la muerte angustiaba a Unamuno y quizá tenía preocupaciones concretas sobre su salud. Así lo sabemos por la carta que le escribe Mario Sagarduy el 14 de noviembre de 1896:

> Siempre o muy frecuentemente andas con el "no quiero morir" y este deseo que se sobrentiende en general, parece en ti, un algo de aprensión y un mucho de manía. Creo que tienes tela para rato y yo jamás te he conocido más fuerte que ahora. Es más, antes y de chico si no eras débil tampoco eras duro. Hoy eres duro y no es opinión mía sólo, sino de todos los que te conocemos más que por fuera y de vista. Así que con la labor que haces tienes tiempo sobrado para llenar tus planes y escribir más y mejor que Lope de Vega (8).

Los documentos inéditos aportados prueban la existencia de una *antesala* de la inserción unamuniana en el cristianismo. Ya en los años 1895-1896 se cumplía un proceso de experiencias intelectuales y religiosas que Unamuno evitaba dar a conocer al público, temeroso del enorme giro espiritual que ello significaría en su vida. Hay que hacer notar que la confianza explícita de

---

(8) Puede también tomarse nota del dato siguiente. Parece, es una hipótesis apenas, que el 22 de octubre de 1896, en carta a Juan Izaguirre—que desconocemos—, Unamuno daba testimonio de un proceso de crítica sobre su labor desarrollada en años anteriores. Es posible que al encontrarse ya en camino al cristianismo le obligase a ello. En 1897, por ejemplo, va a ejercer una minuciosa y severa crítica de su vida anterior. Hace posible esta hipótesis el tono de la respuesta de Juan Izaguirre, fechada el 17 de noviembre de 1896—la abreviatura que señala el mes es ilegible—: "Recibí tu grata del 22 de Oct., y por ella veo que estás al pelo. Que sea enhorabuena. Algunos malos ratos has tenido que pasar hasta llegar a donde has llegado pero, ¡qué diablo! lo pasado, pasado. Como no eres Tartarín, supongo que no tendrás *dolor retrospectivo*". El tono de la carta, a pesar del sentido de felicitación, parece ser de consuelo.

sus inquietudes sólo fué hecha a don Bernardo Rodríguez Serra en 1895. Parece como si don Miguel hubiese elegido aquel año a un hombre a quien consideraba recto y discreto para plantearle sus problemas íntimos. Evidentemente quería que se mantuviesen en secreto sus preocupaciones.

En este período de timidez Unamuno llevará a cabo la redacción definitiva de *Paz en la guerra,* novela que resultó, para quienes la leyeron entonces, excesiva y peligrosamente cargada de preocupaciones religiosas.

Como ya se ha dicho, la documentación de estos hechos plantea la necesidad de reflexionar cuidadosamente, cuando se estudie la crisis de 1897 con mejor documentación y más rigor, sobre el proceso espiritual que convierte al Unamuno tímido en el Unamuno atrevido y combativo. Este último vivirá proclamando, sin temor al ridículo, su *querer creer* ante la 'inquisición atea' de la época. Existe un largo proceso de casi dos años que explica perfectamente muchas de las características de la crisis de 1897. Su inserción en el cristianismo es un fruto largamente madurado (9).

---

(9) La conexión de estas fechas y datos ofrecidos dentro de la historia intelectual y religiosa de Unamuno aparecerá rigurosamente clara en un estudio general que estoy escribiendo. De dicho estudio he desgajado este artículo.

DESCONOCIDA NOVELA DE UNAMUNO: "NUEVO MUNDO"

(Datos para la historia y el sentido de la *novela personal.*)

A María Josefa Canellada de Zamora.

TODAVÍA resulta bastante oscura la historia de la novelística de don Miguel de Unamuno. Pequeños relatos que quizá podrían clasificarse bajo las diversas denominaciones de autobiográficos, costumbristas, de crítica social, filosóficos—cabalgando, es cierto, en ocasiones entre el cuento y el artículo de costumbres, o entre el cuento y el ensayo—, nimbados, a veces, de un marcado carácter fantástico, constituyen la primera producción narrativa del autor. Quizá, debido a sus dimensiones, todos ellos debieron nacer vivíparamente, aunque, sujetos a la voluntad insatisfecha del creador, algunos se convirtieron en parte integrante de la gestación ovípara de obras posteriores como ocurre en la larga gestación de *Paz en la guerra,* su primera novela conocida (1). Al hacer esta historia, en algún sentido debe tomarse en

(1) A los que ya había recogido en colecciones don Miguel, añádanse los que recoge don Manuel García Blanco bajo el título de *Relatos novelescos* en el tomo II de la colección *De esto y de aquello* (Buenos Aires, Sudamericana, 1951; en adelante, *DyA*). En la *Introducción* al tomo II de *Obras Completas* (Madrid, Afrodisio Aguado, 1958; en adelante, *OCA;* acudiré a la nueva edición del tomo II) el profesor García Blanco entrega la cronología que ha podido establecer de los relatos contenidos en *El espejo de la muerte* y promete para una próxima edición de dicha obra una atenta valoración de ellos (p. 33).

cuenta, desde el ángulo de la dosis autobiográfica de su primera obra, los artículos de memorias personales que la precedieron y que años más tarde fueron recogidos en *Recuerdos de niñez y de mocedad.*

Quien intenta hacer esta historia tropieza con ciertas dificultades. En repetidas ocasiones don Miguel señaló algunas diferencias entre *Paz en la guerra* y sus demás novelas. Las descripciones, sobre todo de paisaje—y la ubicación espacial y temporal—, que parecían caracterizar, según la mirada general de los lectores, a la primera de sus novelas, faltaban en la impresionante desnudez de las siguientes. Sin embargo, a pesar de haber indicado esta diferencia—quizá apuntada para dar paso a una colección de descripciones de paisaje: *Andanzas y visiones españolas*—, don Miguel llegó a reconocer que en *San Manuel Bueno, mártir* también había escenario. Ahora bien. Cuando advertimos que Unamuno afirma que "dando el espíritu de la carne, del hueso, de la roca, del agua, de la nube, de todo lo demás visible, se da la verdadera e íntima realidad, dejándole al lector que la revista en su fantasía" (2), podemos aventurar que el escenario aparece de *esa* manera no sólo en *La tía Tula* o en *Amor y Pedagogía,* sino precisamente en *Paz en la guerra* donde, sin duda, resulta ser el adecuado al sujeto de la novela.

En algún modo desde la misma perspectiva, don Miguel llegaba a declarar que su *novela histórica* o *historia anovelada*—como solía decir—había sido escrita "conforme a los preceptos académicos del género. A lo que se llama realismo" (3). Probablemente lo decía, como en el *Prólogo* a la segunda edición de su novela donde aparece la misma denominación, porque podía documen-

---

(2) Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir,* Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, 1945, pp. 9-10.

(3) Unamuno, *Niebla,* Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, 1950, *Historia de Niebla* (1935), p. 19. En adelante, *Ni.*

tar "sus más menudos episodios" (4). Sin embargo, es preciso reconocer que quizá con un grado similar de fidelidad histórica—individual y psicológica, es claro—escribió sus siguientes novelas llenas de autobiografismo y de elementos tomados de la realidad, según vamos sabiéndolo gracias a las múltiples revelaciones de detalle que la crítica va haciendo día a día. Además, esta observación, que parece corresponder a las diferencias entre novela realista, más concretamente, *histórica*—nótese bien que no puede ser otro el alcance del término empleado—y novela de libre creación, tiene un alcance muy limitado; en primer lugar, hay que reparar en el romanticismo de las reconstrucciones históricas de la novela y, en segundo lugar, en la permanente concepción unamuniana de la historia como *leyenda,* historia que se hace, libérrima creación y recreación humana.

En cuanto al procedimiento material de escribir las novelas, se puede pensar que el *oviparismo*—lenta gestación de notas, apuntes, redacciones: expansiones y condensaciones, como él decía—y el *viviparismo*—parto rápido, casi instantáneo, ventregada única—dividen dos etapas de la producción de don Miguel. Sin embargo, si se lee atentamente los abundantes textos sobre el tema, aparece claro que un viviparismo fragmentario, que también se da en *Paz en la guerra,* resulta, en cierto modo, una especie de oviparismo toda vez que alcanza a ser recogido en una nueva construcción posterior. La expresión de Unamuno fué siempre un *ensayo en público,* como él llegaba a reclamar que debía serlo. En alguna

---

(4) Unamuno, *Paz en la guerra,* Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, 1952, p. 9. En adelante, *PG.* En el ejemplar dedicado del segundo tomo de *El Vigía,* de José A. Balseiro (Madrid, *Mundo Latino,* 1928), respondiendo a las preguntas que hacía el crítico sobre cómo una novela realista en que todos los detalles están documentados podía tener, según don Miguel, un valor más bien poético, Unamuno escribe al margen de la página 37: "Se crea lo que se vió. Una obra histórica es poética".

medida, don Miguel fué escribiendo en ensayos públicos su primera novela *Paz en la guerra.* Tampoco hay que olvidar que muchas de sus producciones vivíparas tienen un ensayo antecedente. Mucho más que opuestos, oviparismo y viviparismo son métodos complementarios en la improvisación hispánica, en ese exceso de vida empeñosa que busca vitalmente, a través de múltiples expresiones, casi nunca perfectas, realizar el formidable empeño de crear la obra incluyendo al creador y el proceso de la creación dentro de ella. Y este integralismo hispánico, en un 'realismo trascendental', trata de hilvanar la historia toda, de dominarla bajo la persona, sellándola con firmeza, y desde ésta se desvive por buscar la eternidad, el *para siempre,* en una 'realidad salvadora'.

Alguien objetará, no sin cierta razón, que *Paz en la guerra* responde a la búsqueda unamuniana de la *intra-historia,* mientras que sus novelas restantes responden a su concepción de la persona como actor en el teatro de la *historia.* Es decir, *Intra-historia* e *Historia*—personalidad—fundarían la división de su novelística. Es cierto que, dentro de la compleja variedad de tendencias que encierra la larga elaboración de reconstrucción histórica, social e individual, que es *Paz en la guerra,* puede haber sobresalido, en algún modo, predominantemente, la búsqueda de la *intra-historia.* Creo que es así. Sin embargo, hay que observar que historia e intra-historia son, en verdad, realidades complementarias y no, como se ha venido creyendo, categorías histórico-filosóficas. Comprendiendo la intra-historia como viva raíz de la creación de la historia, el intra-hombre como íntimo impulso creador del hombre que se hace, la humanidad como matriz de la personalidad individual auténtica y entendiendo, por lo tanto, en qué medida para Unamuno el *ser personal* vive y se desarrolla en la *comunión humana,* no se puede apelar ingenuamente a estas pretendidas categorías para dividir su producción novelística,

como no sea con un valedero sentido de perspectiva complementaria.

No pueden ser tomadas, por lo tanto, como estrechas categorías inflexibles algunas observaciones, indudablemente circunstanciales, ofrecidas por don Miguel con ánimo de hacerse cargo de la aparentemente marcada diferencia entre algunas novelas suyas. Por desgracia, las divisiones establecidas por Unamuno entre historia colectiva—y documentada—y personalidad individual, pintura de paisaje—y localización espacio-temporal—y desnudez, oviparismo y viviparismo, división concreta entre *Paz en la guerra* y el resto de su producción, que se habría iniciado, según el autor, con *Amor y Pedagogía,* han perdurado como un cierto tópico que pretende asegurar una supuesta radical diferencia entre la primera de sus novelas publicadas y el resto de ellas (5) y una aparentemente clara evolución de su novelística en la que destaca, desconcertante muchas veces, *Amor y Pedagogía* (6).

Con cierto atrevimiento se podría llegar a afirmar que casi todas las palabras que don Miguel emplea para aludir al carácter de sus novelas posteriores son perfectamente aplicables, si se observa con cuidado, a *Paz en la guerra*. El problema de la personalidad—si uno es el que es y si seguirá siendo el que es—aparece, creo—perdó-

---

(5) El tópico nace, probablemente, de la obra de Balseiro que hemos citado (pp. 25-122; especialmente, pp. 35-55).

(6) Sin embargo, hay que señalar que Balseiro (*ob. cit.*, pp. 56-64) no es responsable de esto último, pues él es uno de los primeros en señalar inteligentemente cómo *Amor y Pedagogía* es la primera *nivola*. Don Manuel García Blanco insiste ampliamente sobre este punto en *OCA.*, II, pp. 17-28, destacando en qué medida Marías—al que debemos reconocer el haber afirmado por primera vez la unidad de la novelística de Unamuno—también incurre en cierta incomprensión frente a esta obra (véase: Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, Madrid. Espasa-Calpe, 1943, pp. 94-96). Sin embargo, García Blanco parece mantenerse dentro de la división entre la primera de sus novelas y el resto de ellas (*OCA.*, II, p. 16).

neseme el decirlo sin ofrecer la justificación necesaria—, en su novela *Paz en la guerra.*

Hace falta estudiar con seriedad no sólo la génesis histórica de sus obras—como luego veremos—ni el conjunto de sus observaciones descriptivas, sino también los supuestos estéticos y los procedimientos técnicos de sus novelas, así como es imprescindible también observar a fondo, y con mucha atención, las estructuras literarias de ellas para percibir definitivamente la unidad de su novelística ya afirmada en alguna manera por Julián Marías (7).

Como primera condición imprescindible para acercarse a *Paz en la guerra* hace falta observar, por ejemplo, que en ella existe una estructura dúplice: un proceso colectivo y un proceso individual, involucrándose uno dentro de otro. Es necesario observar que ambos procesos tienen su dentro y su fuera, su apariencia y su intimidad (8). Y es necesario advertir que estas estructuras concéntricas tienen un sentido gracias al centro 'individual' de Pachico Zabalbide, quien, en cierta medida, observando el discurrir de la vida colectiva y atisbando en ella la personalidad del pueblo, se auto-observa en Ignacio—quizá un *alter ego* suyo, posible, no real—a quien estima entrañablemente. Ignacio es como un puente concreto, individual, entre Pachico y la pareja de Pedro Antonio y Josefa Ignacia, quienes representando al sujeto colectivo de la novela le prestan, con su esencial relación personal—o inter-individual, si se quiere—, patencia concreta y palpable, personal. Ahora bien. La 'personalidad colectiva' del pueblo y la 'personalidad individual' de Pa-

---

(7) *Ob. cit.*, pp. 44-42 y 87-94. Véase también *Prólogo* a Unamuno, *Obras Selectas* (Madrid, Pléyade, 1946), p. XLI. Sin embargo, la imprecisión de varias de sus afirmaciones puede conducir a pensar lo contrario.

(8) En este punto acierta, no sin vacilaciones, Marías *(ob. cit.*, p. 91). Unamuno subraya *deliberadamente* la autenticidad de la vida cotidiana.

chico—en quien ya está toda la novela posterior gracias a la especial distancia que guarda su intimismo respecto de su mundo—se corresponden, cobrando la novela su perspectiva literaria desde el ángulo individual, único ojo posible. Con la contemplación final de Pachico Zabalbide, que delata cómo es éste quien ha ido decantando la experiencia del vivir y organizándola artísticamente y cómo, a la vez, ha ido haciendo el 'proceso' moral de la construcción, porque era él quien recogía las particulares visiones de cada una de las múltiples existencias individuales, cobra sentido toda la realidad colectiva de la novela. Es cierto, sin embargo, que, precisamente si seguimos la mirada de Pachico, advertimos que la raíz vital corre en sentido contrario, porque el mundo de intimidad intra-histórica, raíz de la personalidad histórica de un pueblo y de sus integrantes, realidad en la que se sumerge Pachico—y Unamuno—, es el lugar donde se busca el apoyo del vivir, el reposo de la inquietud inquisitiva (9). «Y que el alma de mi Bilbao, flor del

---

(9) Puede conducir a error el afirmar que "*el personaje,* el protagonista mismo, es aquí *mundo*" (Marías, *ob. cit.,* p. 42). También es necesario delimitar el juicio de que "no está visto desde una existencia individual, sino desde la perspectiva múltiple del pueblo entero" (*Ibid.,* p. 87). Sin embargo, Marías se acercaba un tanto a nuestro concepto de *personalidad colectiva,* que permite ver mejor la unidad de la novela unamuniana, cuando, dejando un poco de lado la denominación *vida colectiva,* dice que uno de los problemas que plantea la novela es "el del sujeto y la personalidad de ese vivir" (*Ibid.,* p. 42). La preocupación por la vida cotidiana y por la Intra-historia a que alude Marías (*ob. cit.,* pp. 87-88 y 91) hay que considerarla desde lo que hemos indicado páginas antes.

Carlos Blanco Aguinaga, desde el Unamuno contemplativo que pretende oponer a las tesis de Sánchez Barbudo, insiste en la necesidad de considerar que Pedro Antonio y Josefa Ignacia, "silenciosos, grises, son los personajes principales de la novela. Son, no sólo la personificación primera y más insistente del concepto de intrahistoria, sino que, estructuralmente, en la novela, sus vidas son el mundo alrededor del cual gira la novela toda" (en *La madre, su regazo y el "sueño de dormir" en la obra de Unamuno,* en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno,*

alma de mi España, recoja mi alma en su regazo», escribe don Miguel en el *Prólogo* a la segunda edición de *Paz en la guerra* (10). *Paz en la guerra:* historia colectiva e historia individual, búsqueda personal—esto es lo importante—del alma de un pueblo y, en ésta, del alma de un individuo. Novela escrita quizá para fundar, en el alma colectiva, el alma personal.

Creo, por lo tanto, que resulta muy poco diferenciador el tipo de sujeto tomado por *Paz en la guerra,* sobre todo, cuando se le toma desde un único enfoque espiritual. Menos todavía, cuando es innegable que la obra involucra, en su búsqueda de la personalidad de un pueblo, la búsqueda de la personalidad individual quizá como primera y última preocupación, descritas ambas con un auténtico 'dramatismo' multiplicado por cada una de las perspectivas. Resultan, pues, fenómenos absolutamente secundarios tanto el modo en que se haya trabajado sobre ese sujeto colectivo—oviparismo—como el escenario —mejor, 'espacio'—que proporcionalmente se le haya prestado a dicho personaje. El hecho de que haya sido más asequible al público, porque haya parecido estar más dentro de los módulos tradicionales de la novela europea, no quiere decir que *Paz en la guerra* pueda ser reductible a ellos ni que esté al margen de la originalidad unamuniana, en un lugar muy aparte dentro de su producción.

Habrá que saber desprenderse de embarazosas calificaciones meramente externas para poder ingresar de ve-

---

Salamanca, VII, 1956, p. 72, nota 16). Rechaza allí el exclusivismo, nacido de una preocupación por el Unamuno agónico, de atender únicamente a la figura de Pachico. Creo, sin embargo, que la realidad estructural, así como la génesis histórica de *Paz en la guerra,* son realidades muchísimo más ricas.

(10) Pág. 10. Estoy convencido de la necesidad de aplicar este tipo de enfoques estructurales a las obras de don Miguel, tal como hice detenidamente con *Cómo se hace una novela* en mi *Unamuno en su 'nivola'.*

ras, sin resbalar sobre ella, en la vertiente íntima de *Paz en la guerra,* que es capaz de seducirnos con el alucinante discurrir de su vida múltiple, arquitectónicamente dispuesta por una tensión personal.

Estas pocas y apretadas líneas de introducción no tienen otro objeto que ofrecer algunos testimonios indirectos que nos permiten afirmar la existencia de otra novela de don Miguel de Unamuno hasta hoy desconocida—a la que su autor se había referido bajo otro nombre en cartas que todos conocemos—, escrita igualmente desnuda, quizá más vivíparamente y ya desde la exclusiva personalidad individual hacia 1895-1896. Un estudio de sus características a través de estos documentos nos permitirá, mediante esta hermana—en algún modo, gemela—de *Paz en la guerra,* dar algo más de luz a la historia real de la novelística de Unamuno, reafirmando su indudable unidad de forma y sentido.

I. LA AVENTURA DE UN TITULO

La novela inédita y desconocida, según se desprende de casi todas las cartas que consignan el título, debió denominarse, en un principio, *Nuevo Mundo.* La primera carta fechada que lo revela es la de José Fernández Oller a Unamuno, firmada en Barcelona el 23 de febrero de 1896 (11).

En carta de 1 de mayo de 1896, Jaime Brossa le sugería a don Miguel: «¿Por qué no cambia el título? Es un título desprestigiado por esa publicación ilustrada

(11) Es cierto que el título aparece invertido: *Mundo Nuevo.* Es necesario advertir que Bernardo Rodríguez Serra, en carta de 9 de mayo de 1895, al referirse al proyecto de esta obra, empleaba el nombre Eugenio Rodero, que correspondía al protagonista, según se desprende, sin lugar a dudas, de varias cartas. También varias cartas sin fecha de Vicente Colorado a Unamuno emplean el nombre del protagonista para designar el relato.

que sale en Madrid». Más adelante, tras decirle claramente que su obra "bajo el punto artístico es un boceto", aventura una apreciación en la que—detalle interesante—evita el título *Nuevo Mundo* y entrecomilla el nombre del protagonista: «Diciéndole mi parecer con entera franqueza, he de confesarle que "Eugenio Rodero" es la médula de una obra que podría ser importantísima. Yo de V. la desarrollaría, la agrandaría». Y refiriéndose al escaso mundo exterior de la obra, apunta: «Yo creo que Eugenio Rodero se merece un marco mayor». Casi es seguro que fueron estos juicios los que influyeron en el ánimo de Unamuno, quien se propuso, quizá desde entonces, refundir su *Nuevo Mundo* en otra obra mayor. A esta decisión debe obedecer el nuevo título que veremos consignado en cartas posteriores, cambio de título que también había recomendado, como hemos visto, Jaime Brossa.

Por el testimonio de la carta de 9 de noviembre de 1896 de Ramón D. Perés, es posible afirmar que antes de esta fecha don Miguel ya pensaba convertir *Nuevo Mundo* en el núcleo de una obra definitiva que proyectaba. La carta de Mario Sagarduy, fechada el 14 de noviembre de aquel año, ya registra el nuevo título: *El reino del hombre*. El 16 de noviembre de 1896, Timoteo Orbe, reconociendo que la obra es "el germen de un gran libro", se alegra de que Unamuno la considere "como núcleo de una obra más extensa", aunque en esta carta siga denominándola, como en su carta de 18 de marzo de ese año, con el título primero. Sin embargo, días más tarde, en la carta de 25 de noviembre, Orbe consigna con toda exactitud: «Al fundir su "Nuevo Mundo" en "El reino del hombre" [...]». Aunque pueda haber algunas otras cartas posteriores que sigan utilizando el título primitivo, tenemos la prueba directa de la validez del segundo en la carta de Unamuno a *Clarín,* fechada el 31 de diciembre de 1896, que desde hace muchos años

ha estado a disposición de los investigadores (12). Y obsérvese la efectividad del cambio en el hecho de que José María Soltura, quien había tenido en sus manos la obra cuando llevaba el título primitivo y estaba a punto de ser publicada, probablemente aceptando una petición de don Miguel, le escribía en carta sin fecha, escrita en los primeros meses de 1897, después de publicada *Paz en la guerra:* «Releeré con muchísimo gusto "El reino del hombre"» (13).

Algún tiempo después, el impacto de la crisis de 1897 produce en Unamuno un desconcierto frente a sus obras anteriormente escritas. Es lo que acontece, sobre todo, con *El reino del hombre,* según los datos que vamos a ofrecer. Tras hablar de una crisis, muy probablemente la del 97, de la que se ha enterado por Barco—a quien debió comunicarla don Miguel—, Vicente Colorado, en carta sin fecha, le escribe a Unamuno: «¿Qué es eso que V. dice de que no sabe lo que hará de *El reino del hombre?*» Y, a continuación, lo anima a corregir y publicar en un tono que supone un posible carácter doctrinario de la obra. Quizá como consecuencia de un consejo de Leopoldo Gutiérrez en carta de 20 de abril de 1897, empieza a vislumbrarse una cierta consecuencia positiva de la crisis, según se advierte en una carta de Unamuno a Juan Arzadun, escrita el 30 de octubre de 1897, en la que aparece la posibilidad de una nueva refundición y un nuevo título: «Duerme y dormirá el manuscrito de *El reino del hombre,* que ya el año pasado terminé. Si lo repaso, será para refundirlo en *El reino de Dios*» (14).

En adelante, para denominar la novela inédita, nos-

---

(12) *ECl.,* p. 71.

(13) Por lo que más adelante indicaremos, no creo que este testimonio indique una efectiva refundición de *Nuevo Mundo.*

(14) *Sur,* núm. 119, p. 57.

otros utilizaremos el título primitivo *Nuevo Mundo,* porque creemos que don Miguel no alcanzó a realizar ninguna de las dos refundiciones pensadas que determinaban el propósito de cambiarlo.

II. ULTIMA REDACCION DE LA OBRA E INTENTO DE PUBLICARLA

Don Bernardo Rodríguez Serra debió ser uno de los primeros corresponsales de Unamuno que, junto con las confidencias sobre el proceso de la antesala de la crisis de 1897, recibió la comunicación del proyecto y argumento de la novela, pues afirma, en carta fechada el 9 de mayo de 1895: "Conozco Eugenio Rodero". Casi sin lugar a dudas, el argumento de un cuento, proyectado hacía algún tiempo, que don Miguel confiaba a *Clarín* en carta de 31 de mayo de ese mismo año pertenecía a *Nuevo Mundo* (15). Leopoldo Gutiérrez, que recibió las cuartillas de la obra hacia finales de marzo de 1896, en carta de 28 de aquel mes escribía a don Miguel:

> Lo leí de un tirón y desde las primeras páginas observé que Eugenio Rodero, no era un extraño para mí; lo conocía desde el verano pasado en el que le oí a Vd. mucho de lo que encierra en esas 144 cuartillas.

La declaración de Gutiérrez indica que en el verano de 1895, de julio a septiembre, este corresponsal había oído disertaciones parecidas en boca de Unamuno, o quizá, el relato oral de la novelita, o aun, también se puede suponer, la lectura de algunos borradores de ella.

Quizá en enero de 1896 Unamuno no tenía todavía

---

(15) *ECl.,* pp. 53-54.

la redacción definitiva. José Verdes Montenegro, en carta fechada el 26 de enero—sin año, aunque es fácil suponerlo—, habla del proyecto de novela sobre "un asunto admirable, psicológico y trascendental", adjetivos que convienen al asunto de *Nuevo Mundo* como veremos más adelante. El corresponsal apremia a realizarlo—"hágalo y hágalo pronto"—en la misma carta donde también habla de la "novela concluída" para la que ofrece la posibilidad de ser publicada, en forma de folletón encuadernable, en *Las Noticias,* de Bilbao. Con esto último indudablemente se refería a *Paz en la guerra* que, en verdad, no estaba concluída del todo. Posiblemente muy poco después, José María Soltura comunicaba a don Miguel que Verdes Montenegro y él habían leído la obra. En esta misma carta sin fecha le decía:

> De modo que yo creo que *Nuevo Mundo* no debe ser publicado en las *Noticias,* porque francamente, en Bilbao les haría mucho daño su publicación. Es más; ni aun a usted mismo le convendría debutar con él.
>
> El libro de la guerra es mucho más propio para llamar aquí, y en el resto de España y en América, la atención. Estoy segurísimo que después de publicado este último, sería mucho mejor recibido el otro, que ya digo, tiene muchísimos encantos, pero es demasiado metafísico para el común de las gentes.
>
> Usted sobre todo. Estas observaciones podrá encontrarlas más o menos pertinentes, pero respiran franqueza y buen deseo para la feliz realización de sus obras.
>
> Publique el libro de la guerra, que después pasará el otro, por entre tanta gente frívola como lee con entusiasmo obras que están cien codos más bajo, que el para mí precioso libro *Nuevo Mundo.*

A esta carta se sumará, escrita inmediatamente detrás de ella, la de José Verdes Montenegro que expresa opiniones semejantes. Recordemos que el propio don Miguel escribía a Juan Arzadun, en carta de 30 de oc-

tubre de 1897, que había concluído *El reino del hombre* el año anterior, es decir, en 1896 (16).

Todo esto nos permite afirmar que dentro del período que hemos denominado la *antesala* de la crisis de 1897, en 1896, don Miguel concluía dos novelas. La gestación, en el caso de *Paz en la guerra,* llevó un larguísimo período de tiempo que parece oscilar entre los siete y los doce o más años, según las diversas declaraciones del autor; en el caso de *Nuevo Mundo,* por lo menos uno, quizá apoyándose en la labor anterior. La última redacción de la primera novela citada—que debió tener varias, según se puede sospechar por la manera de trabajar que Unamuno tenía y por las claras y repetidas declaraciones públicas y epistolares al respecto—fué realizada en el verano de 1896—julio a septiembre—en una aldea de Vizcaya, según el autor comunicó a *Clarín* (17); la redacción definitiva de la segunda habría sido hecha dentro de los dos o tres primeros meses de aquel mismo año. En cuanto al intento de publicación, ambas se disputaron, según hemos podido ver a través de las cartas de Verdes Montenegro y Soltura, la prelación. Además, otras cartas, como la de J. Fernández Oller de 23 de febrero de 1896 y la de Timoteo Orbe de 18 de marzo del mismo año, suman su testimonio en el mismo sentido. Parece que los consejos de Verdes y Soltura pesaron en el ánimo de don Miguel, quien renunció a publicar en primer término *Nuevo Mundo,* obra terminada antes que *Paz en la guerra;* y, probablemente para calcular el grado de viabilidad de su novela, empezó a prestarla a sus amigos pidiéndoles le dieran sus juicios sobre ella.

---

(16) *Sur,* núm. 119, p. 57.

(17) *ECl.,* p. 71. Basta leer "Escritor ovíparo" *(Las Noticias,* Barcelona, 19-IV-1902, largamente reproducido en *OCA.,* II, pp. 14-16), o, más a mano, *A lo que salga* (en *Ens.*), para darse cuenta del método de trabajo de Unamuno. Cf. García Blanco, *Ibid.,* p. 11 y 12.

Soltura, en carta fechada por don Miguel al recibirla, 20 de mayo de 1896, refiriéndose a *Nuevo Mundo,* le preguntaba todavía: "¿En qué misterio está?" Apenas impresa *Paz en la guerra,* Unamuno ya anunciaba a *Clarín,* en carta de 31 de diciembre de 1896, que pronto publicaría *El reino del hombre* (18). Igual anuncio hizo, pocas semanas después, a Florencio Lasarte, según parece deducirse por carta de éste a Unamuno, fechada el 29 de enero de 1897. Y es importante observar que don Miguel se proponía seriamente llevar a cabo su deseo como se desprende de la carta sin fecha de José María Soltura, escrita después de la publicación de *Paz en la guerra*—y probablemente antes del 16 de febrero de 1897—, en la que el corresponsal dice lo siguiente:

> Releeré con muchísimo gusto *El reino del hombre.* Creo debía usted aguardar algún tiempo para su publicación, siquiera el necesario para que se calme la *silenciosa agitación* producida por la anterior. Cuando llegue la calma que seguirá a la rumia, otra bomba, y así sucesivamente.

Sin embargo, como ya hemos visto, Unamuno, haciéndose eco de las observaciones de Jaime Brossa, pensaba transformar su obra y cambiarle de título, lo que indudablemente le hubiese llevado algún tiempo. Además, como luego veremos, los amigos a quienes enviaba su obra a veces demoraban la devolución, retardando así sus planes. Y, como hemos visto también, el impacto de la crisis de marzo de 1897 impedirá que don Miguel se decida definitivamente a publicar *Nuevo Mundo,* que ya entonces debía titularse *El reino del hombre* y que estaba destinada a recibir un nuevo giro para denominarse *El reino de Dios.*

Se puede afirmar, por lo tanto, que estas dos obras

(18) *ECl.,* p. 71.

concluídas en 1896, la una tras un largo proceso de producción ovípara y la otra quizá tras una súbita producción vivípara—que no lo sería tanto—son, en algún modo, hermanas gemelas. *Paz en la guerra* fué empezada con anterioridad, pero *Nuevo Mundo* fué concluída antes. *Nuevo Mundo* estuvo designada para iniciar su producción novelística, pero se quedó, esperando nuevas redacciones, inédita y desconocida.

III. LECTORES DE LA NOVELA

En Bilbao, José María Soltura y José Verdes Montenegro leyeron la obra a principios del año 1896, según se desprende de sus cartas sin fecha, pero indudablemente escritas hacia aquellos días. Por carta sin fecha de José María Soltura, sabemos que Ricardo Navarro, quien había quedado encargado de enviarla "a su destino", no había tenido el suficiente interés para leerla. Por otra carta sin fecha del mismo corresponsal, se sabe que la obra se encontraba en manos de Leopoldo Gutiérrez, quien la recibió de manos de Navarro, según acusa recibo en carta fechada en Bilbao el 28 de marzo de 1896. En esa misma carta Gutiérrez comunica que ha devuelto la obra a quien se la había proporcionado para que fuera entregada al autor.

El manuscrito viajó después a Barcelona. El primero de mayo de 1896 Jaime Brossa escribía a don Miguel, diciéndole que había recibido su *Nuevo Mundo,* cuyo manuscrito probablemente le fué ofrecido antes, según se desprende de otra carta sin fecha. Promete en esta carta leerlo más despacio por segunda vez. Días más tarde, en carta de 26 de mayo—indudablemente de aquel año—le escribe diciéndole que un amigo suyo estaba leyendo la obra y que después la entregaría a Soler, Perés y Corominas.

El 10 de mayo de 1896 Ramón D. Perés escribía a Unamuno comunicándole que no había tenido ocasión de leer la obra porque no había visto a Brossa. Este corresponsal recibió el manuscrito, pero no acusó recibo y tardó mucho en devolverlo. El 26 de agosto de aquel año, Jaime Brossa escribía a don Miguel comunicándole, quizá como respuesta a una reclamación, que Perés tenía la obra y apenas se trataba con él. El 31 de octubre, desde París, le anuncia a don Miguel que escribe a Soler Miguel para que haga diligencias cerca de Perés. Ramón D. Perés tuvo la obra en su poder, según confiesa en carta de 9 de noviembre de aquel año, durante todo aquel verano. En esta misma carta dice estar enterado, por una postal de Brossa a Soler que este último le ha leído, que el autor estaba "ansioso por su paradero". En dicha carta le anuncia el envío inmediato del manuscrito. Más tarde, el 25 de noviembre, cumpliendo deseos que don Miguel debió manifestarle en tarjeta postal, le vuelve a escribir ampliando sus juicios sobre la obra.

A continuación el manuscrito viajó a Sevilla. El 16 de noviembre de 1896, desde Sevilla, Timoteo Orbe escribe a Unamuno comunicándole que, junto con una carta, ha recibido, y leído, las cuartillas de *Nuevo Mundo* y le promete una nueva lectura; le advierte que, a pesar de las críticas que reciba—las suyas inclusive—, mantenga en toda su pureza "el carácter que su espíritu las imprime". El 25 de noviembre de 1896 volvía a escribirle anunciándole la devolución de la obra.

Finalmente, la obra debió viajar a Madrid. En carta datada por Unamuno al recibirla, fines de 1896, Emilio Riu, probablemente desde Madrid, comunica a don Miguel que ha leído su obra y le pregunta si puede demorar la entrega del manuscrito a Juan Barco, para poder leerla por segunda vez con el fin de distanciar las dos lecturas; en ella le promete escribirle más extensamente

en una carta futura. Más tarde, el 5 de abril de 1897, le avisaba que, por conducto de Barco, ya debía tenerlo en su poder.

El 4 de enero de 1897 Juan Barco escribe a Unamuno, también probablemente desde Madrid, diciéndole que está esperando las cuartillas de la obra. El día 8 de aquel mismo mes le dice que no ha visto a Emilio Riu en esos días y añade: "Pero yo cuidaré de recoger las cuartillas". El 17 de marzo de aquel año acusaba recibo de las cuartillas y prometía ir enviándoselas.

Ignoramos si Vicente Colorado leyó, o no, la obra —lo más probable es que lo hiciera—; tampoco podemos precisar las fechas de la mayoría de sus cartas que aluden a ella. En una de éstas, escribía a don Miguel: "Mándeme, cuando pueda, el Eugenio Rodero y lo leerán Pleguezuelo y otros amigos". Tampoco sabemos si José María Soltura llegó a realizar la relectura de la obra. Es posible que don Pedro Jiménez Ilundain no alcanzase a recibir el manuscrito prometido de la novela, que ya entonces se titulaba *El reino del hombre* (19).

Convencido de que *Nuevo Mundo* no era obra apropiada para iniciar su producción novelística, don Miguel hizo circular el manuscrito entre sus amigos para recibir la opinión de éstos y poder calcular el grado de viabilidad de ella. Como puede observarse por las fechas consignadas, resulta bastante difícil pensar que don Miguel hubiese alcanzado a fundir su *Nuevo Mundo* en *El reino del hombre* tal como había proyectado hacerlo, siguiendo, al parecer, los consejos de Jaime Brossa. En general, la respuesta de los amigos que leyeron la obra, descontando la natural cortesía y la crítica de puntos

---

(19) Carta de Jiménez Ilundain a Unamuno, Gallarta, marzo de 1897. Cf. Segunda carta-borrador que publica Hernán Benítez en *El drama religioso de Unamuno,* Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1949, p. 254.

parciales de la novela, fué entusiasta y hasta emocionada. Por sus cartas, que en algunos casos no sólo ofrecen pequeñas alusiones, sino juicios críticos amplios que se distribuyen en dos misivas, podemos tener una visión bastante completa de esta obra inédita y desconocida. Antes de empezar a esbozar lo que en ella vive y se expresa, es conveniente señalar que el carácter intimista de la obra gana a los corresponsales llenándolos de emoción, haciéndolos entrar en un mundo que sienten suyo. Puede citarse como ejemplo las palabras de Ramón D. Perés, quien, al explicar la tardanza en ofrecer su opinión sobre ella, decía:

> Ni que su obra me hubiera dejado frío, indiferente, antes, al contrario, me ha causado fuerte, agradable impresión, algo parecida a la de una luz que primero deslumbra y después da calor y aviva la circulación de la sangre. *(Carta de 9-XI-96.)*

Y puede ser traída aquí la confesión de Timoteo Orbe:

> La última parte me impresionó de veras; todo aquel mundo es el mío; aquel sentir y aquel pensar caían en mi alma y en mi corazón de lleno; ideas y sentimientos hermanos a los míos que cayeron en mí como en su propia casa. *(Carta de 16-XI-96.)*

IV. CARACTER AUTOBIOGRAFICO DEL PROTAGONISTA EUGENIO RODERO

Eugenio Rodero, el personaje central de *Nuevo Mundo,* cuyo nombre llegaba a reemplazar al título cuando algunos corresponsales se referían a la novela, debió impresionar poderosamente a sus lectores. Parece ser, como veremos más adelante, que la obra se enmarca en la ficción de una biografía escrita sobre apuntes auto-

biográficos del personaje central y que debía contener al final de ella unos ensayos de éste; es indudable que toda la construcción literaria de la obra, precisamente bajo ese artificio, se asienta sobre una amplia base autobiográfica del autor.

La denominación de *memorias* que se utiliza en las primeras cartas sin fecha de José María Soltura y José Verdes Montenegro debe ser consecuencia de una buena dosis autobiográfica de la novela percibida por los corresponsales, a juzgar por el juicio implícito que encierra la identificación que aparece en una de estas primeras cartas de Soltura: "Eugenio Rodero—Miguel de Unamuno—, es un ángel anarquista".

Sabemos que Leopoldo Gutiérrez confesaba, en carta de 28 de marzo de 1896, que, desde el principio del relato, había observado que Eugenio Rodero no le era extraño, pues ya desde el verano anterior conocía mucho de lo que Unamuno había encerrado en las cuartillas de su obra. Quizá—esta es una de tantas posibilidades—se refería, sobre todo, a cómo la personalidad moral de don Miguel, cuyas aspiraciones conocía a través de largos coloquios, aparecía en la novela. En esa misma carta observa que Unamuno, al pedir un desnudamiento general de almas, "dando ejemplo empieza por desnudar la suya". Y haciéndose cargo del carácter de tesis de la obra y de su empeño de provocar un *contagio,* advierte: "pero temo que sean muy pocos los que sean capaz *(sic)* de hacer lo mismo".

Jaime Brossa, en su carta de 1 de mayo de 1896, tras preguntar si la novela contenía elementos autobiográficos, criticando los violentos desahogos de Eugenio Rodero, aunque también hace la salvedad de que no critica el espíritu batallador, sino el hecho de que esos desahogos aparezcan en una obra de arte, señala: "Algo por el estilo de los desahogos que V. escribe que son parecidos en sus artículos y en sus cartas".

Es interesante recoger el texto de una carta de Ramón D. Perés, en el que se afirma lo siguiente:

> Eugenio Rodero es, rasgo más, rasgo menos, V., y yo, y un amigo mío poeta que se me murió tísico siendo muy joven... y ¡qué sé yo!... tantos y tantos más que debe haber esparcidos por el mundo aunque no demos con ellos cada día. Después de esto no he de decirle que me es muy simpático, porque al hablarme de él me habla V. muchas veces de mí mismo. *(Carta de 9-XI-96.)*

Ciertas afirmaciones que ofrecen algunas de las cartas, teniendo en cuenta la dosis autobiográfica que se encierra en *Paz en la guerra,* nos permiten esbozar a grandes rasgos los alcances autobiográficos concretos de *Nuevo Mundo*. Juan Barco, en carta de 17 de marzo de 1897, opina: "La infancia y la adolescencia de Rodero, maravillosamente pintadas. ¡Qué delicioso cuadro el de la orilla del río!" Esta frase nos permite pensar, casi sin lugar a dudas, que *Nuevo Mundo* repite el autobiografismo de *Paz en la guerra* quizá con mucha mayor amplitud, enfocada la lente sobre un solo personaje. Más adelante, este mismo corresponsal ofrece más detalles reveladores:

> De la pintura de Madrid ¿qué he de decirle? Que es el Madrid que *todos* hemos visto al venir por primera vez de nuestras ciudades. Yo, aun cuando regreso de algún viaje, veo en estas calles ingratas mucho de lo que V. expresa.

Un dato definitivo sobre el autobiografismo encerrado en dicha obra es el que ofrece Emilio Riu:

> Más adelante, no recuerdo ahora en qué págs., le hace V. entregar *a toda clase de lecturas* y luego *volver a la Iglesia* ¿no debería precederle algún análisis de los efectos contrapuestos de las lecturas y de su estado de ánimo antes de volver a la Iglesia? *(Carta de 5-IV-97.)*

Es indudable que don Miguel había dado forma literaria a su aventura religiosa en *Nuevo Mundo*. El texto anterior resulta inconfundible y revelador. Sin embargo, a juzgar por las características de la obra, que más adelante veremos, ese retorno a la Iglesia debe referirse no a un regreso definitivo—cosa bastante difícil de escribir en 1896 como no fuera haciendo mucha literatura—, sino a algún retorno efímero como el que se describe en *Paz en la guerra* y se localiza hacia 1884.

Existen muchos otros textos que, además de reafirmarnos en la existencia de una fuerte dosis autobiográfica en *Nuevo Mundo,* nos dan seguridad para afirmar que en dicha novela existía una gran preocupación religiosa, de cuyas características generales hablaremos más adelante. Quizá refiriéndose a la intención de publicar algunas páginas como consecuencia de la crisis de 1897, Verdes Montenegro, en carta sin fecha, escribía a don Miguel: "Me ha extrañado que me hable Vd. de publicar las consecuencias de lo de Rodero, sin que éste haya salido a luz antes". Más claridad puede ofrecer una carta sin fecha de Vicente Colorado, posiblemente escrita después de marzo de 1897, en la que, aludiendo a la crisis que dió la impresión a quienes se enteraron de ella de haber culminado con éxito, decía:

> Las ideas que a V. le han preocupado estos días, me han preocupado también a mí; hace tiempo con gran intensidad, cuando tenía más amor a la vida del que ahora tengo; sí, pasé por una tremenda crisis que, como V. en Eugenio Rodero, he consignado a mi vez en una obra que escribí en 1884, que aún está inédita. [...]
>
> Esta fué mi crisis; menos afortunado que V., la fe primera no volvió a mi espíritu (¡quién sabe si aún vendrá!).

Algunos de los textos citados pueden conducirnos a una sospecha que nos parece conveniente desechar. La

historia de Rodero no culmina con un retorno efectivo a la fe. Nos permite afirmarlo un texto de Leopoldo Gutiérrez, en carta de 20 de abril de 1897, avalado por la íntima comprensión que su fino espíritu religioso tuvo de la crisis de 1897. El corresponsal citado aconseja a don Miguel, quien quizá estaba dispuesto a hacer declaraciones públicas sobre su acercamiento a la fe, que, aceptando la opinión de quienes criticaban su evolución espiritual, no hiciese declaraciones públicas. Entregaba su prudente consejo en los siguientes términos:

> Como ellos creo yo también que puede V. pasar sin hacer eso, puesto que V. ha de escribir siempre no tiene necesidad de esas declaraciones que siempre son ruidosas y dan lugar a que desborde la malicia y pésima intención de los envidiosos.
>
> Creo que su Eugenio Rodero le serviría perfectamente para eso, puesto que si mal no recuerdo es la historia de un joven que perdió su fe, puede continuarla hasta que la recobre. Después de todo Eugenio Rodero es V. y creo que la obra sería más bella, y más verdadera, continuando la relación del proceso interno de su espíritu hasta llegar de nuevo a conquistar lo que perdió en sus primeros años de Universidad.

Muchos de los juicios de los corresponsales, por no decir todos, coinciden en afirmar el valor, la religiosidad, la sinceridad de Eugenio Rodero, personaje en el que descubren un claro autobiografismo. De "espíritu sincero, noble, *religioso* y libérrimo", calificaba Ramón D. Perés a Eugenio Rodero en carta del 9 de noviembre de 1896; afirmaba que lo que más sobresalía era "su constante preocupación por la idea religiosa". Es aquí donde cabe preguntar por qué Bernardo Rodríguez Serra afirma, en carta de 9 de mayo de 1895, que Eugenio Rodero "verdaderamente es poco sincero". Obsérvese que Leopoldo Gutiérrez, quien conocía perfectamente la evolución íntima de don Miguel, ni antes—cuando sus

conocimientos eran acertadas sospechas—ni después del estallido de la crisis dejó de considerar sincero al personaje autobiográfico. Creo que el juicio de Rodríguez Serra tiene una explicación. Probablemente media la sinceridad del argumento de la obra desde las confesiones de don Miguel recibidas al mismo tiempo en el período de la antesala de la crisis de 1897, en 1895, que acaso eran ya demasiado religiosas y humildes, que estarían mucho más cerca de la fe que Eugenio Rodero. Es necesario advertir que en el argumento del cuento que don Miguel comunicaba a *Clarín* hacia esas mismas fechas, argumento que revela inequívocamente la enorme dosis de autobiografismo encerrado en *Nuevo Mundo,* el final es el siguiente:

> Y cobra una fe nueva y oye misa sin ser creyente oficial, se toma baños de pureza juvenil. Hasta que tenga el hombre el cristianismo en la médula no tendrá otro remedio que conservar sus formas, sin *forma* no hay conciencia y por éstas tiene que pasar lo que haya de organizarse en el hondón del espíritu (20).

V. CARACTERISTICAS DE *NUEVO MUNDO*

A través de los comentarios de los corresponsales que leyeron la obra—y alguna que otra noticia directa en cartas de don Miguel—se puede alcanzar a esbozar con bastante claridad las características del contenido y la forma de *Nuevo Mundo* para después intentar comprender su sentido. Es importante reparar en el distingo, establecido por Ramón D. Perés, antes de iniciar su crítica de la obra, en carta de 9 de noviembre de 1896:

---

(20) Carta de 31-V-1895, en *ECl.*, p. 54. Léase el argumento entero en *Ibid.*, pp. 53-54. Nuestra exposición lo supondrá constantemente.

"Veo en él dos críticas *à faire:* una bajo el aspecto *vulgarmente literario;* otra desde un punto de vista más elevado que es precisamente el adoptado por V. al escribir". El corresponsal considera que, en el primer aspecto, se pueden señalar algunos defectos, mientras que, en el segundo, la obra no podrá pasar desapercibida cualquiera sea la impresión que produzca al lector. Alguno de los lectores, como Timoteo Orbe, en carta del 16 de noviembre de 1896, alcanza a advertir con claridad la "trabazón de los conceptos" y la "marcha ondulante de las ideas", y alguno, como Soltura, en carta sin fecha, advierte que es "demasiado metafísico para el común de las gentes". Es decir, en la obra parece existir un cierto predominio del contenido ideológico sobre la forma artística.

A. En el contenido.

1. *Profundo intimismo.*

José Verdes Montenegro, en carta del 26 de enero —probablemente de 1896—, refiriéndose al proyecto de novela, daba su opinión: "Es un asunto admirable, psicológico, y trascendental". Encontraba en él un carácter "maeterlinesco" que le placía (21). Según la carta de Leopoldo Gutiérrez, fechada el 28 de marzo de 1896, en esta obra de asunto *patológico* Unamuno pedía, como medio de salvación, "un desnudamiento general de almas", dando el ejemplo al desnudar la suya propia. Estos testimonios nos revelan la dosis de intimismo que poseía la novela *Nuevo Mundo*. El 1 de mayo de 1896,

(21) Refiriéndose a la última parte, que cree muy hermosa y merecedora de que se trabaje más en el resto, Orbe le decía: "Me pareció en la trabazón de los conceptos y en la marcha ondulante de las ideas alguna semejanza con el modo y el tono de Maeterlinck". (Carta, 16-XI-1896.)

Jaime Brossa podía confesar, a propósito de la obra que había leído con cariño: "Pertenece al género por el que he tenido una verdadera debilidad. Los hombres interiores me atraen". Es curioso, sin embargo, que en esa misma carta, advirtiendo "una desproporción notable entre su vida íntima y su vida de relación", opine decididamente: "Yo creo que Eugenio Rodero se merece un marco mayor. Su vida social es insignificante".

Ramón D. Perés, en carta del 9 de noviembre de 1896, advierte con claridad que el intimismo es fundamental en el origen y en la construcción artística de *Nuevo Mundo:*

> Como obra literaria "Nuevo Mundo" parece el esbozo de una novela en que la acción externa es lo de menos y la interna es lo de más, lo esencial, aquello que ha puesto la pluma en manos del autor. Esto es indudable, porque lo que acontece al protagonista *por fuerza* es muy poco; su historia es una *historia vulgar,* y lo que la levanta y justifica es la acción anímica, las luchas de aquel espíritu sincero, noble, *religioso* y libérrimo.

Más tarde, cuando en carta de 25 de noviembre vuelve a hablar de la novela, este corresponsal ofrece una visión más amplia de la aventura de Rodero, destacando el intimismo y el sufrimiento del personaje, aunque tiñéndola quizá un poco con su propio pesimismo confesado en la carta:

> El libro es la historia, más interna que externa, de uno de tantos jóvenes buenos, sinceros, honrados, a quienes la educación de la niñez primero, y luego sus espontáneas inclinaciones hacia la vida intelectual han formado como una coraza que les ha mantenido aislados de los más brutales contactos del mundo, o de la parte menos noble de éste, y si por un lado esta coraza ha servido para conservarles la virginidad de alma que es una primera materia preciosa para la formación de un grande hombre,

por otro les ha privado de aquella fácil adaptación al medio que a Nordau le gusta tanto y a mí me parece seguro indicio de medianía o de nulidad. Nordau explicaría el tipo de Eugenio Rodero diciendo que era un degenerado a quien el mundo había vencido, y hasta eliminado de su seno, por no haber sabido vivir en él con los hombres y como los hombres. Lo indudable me parece a mí ser que Rodero no puede adaptarse al medio ambiente porque lleva en sí cualidades superiores a él, anhelos no sentidos *by the average young man of the period* en nuestro adormecido país y aun en otros. Acaso lleva también en sí defectos originales que vienen a colaborar con las buenas cualidades en el resultado total, y sin ir más lejos, creo yo que lo es el preocuparse demasiado de si su espíritu vive solo en este mundo o en numerosa compañía, pues es signo de fuerza el hallarse perfectísimamente en la soledad y desde ella imponerse a la multitud de los acompañados, tanto como lo es de debilidad el sentir con exceso la nostalgia del grupo, y morir casi a consecuencia de esta interna lucha, cuando en sí se lleva el germen de la diferenciación, de lo inasimilable a las grandes colectividades. Con aquella fuerza, Rodero hubiera ido por el camino del genio; sin ella, es un *vencido* más a quien ahogaron sin gloria las emanaciones mefíticas *(sic)* del medio. Yo creo que ese *vencido,* que es el caso más humano, más frecuente, es el que V. ha querido pintar, y en resumen saco como consecuencia de su libro que Eugenio Rodero es como el fruto abortado de una planta enferma: la sociedad actual; pero hubiera llegado a ser fruto rico y sazonado en una sociedad futura para la cual el mismo Rodero presiente ya que nació. Esa sociedad futura es el ideal del protagonista y del autor del libro: en ella aquél hubiera podido desplegar todas sus energías y no hubiera muerto sin gloria.

Planteado así el asunto, el aplauso o la censura del lector ha de estribar en que sienta o no la fe en ese ideal. Si la siente, el personaje le parecerá más grande, más representativo; si no, se le achicará algo, ya en su conjunto, ya sólo hacia el final de la obra, y le hará blanco de todas sus censuras; pero de todos modos, ha de reconocer que ese ideal viene a ser como la solución remota

de la acción y lo que da importancia y trascendencia al libro, sacándolo de los límites pura y simplemente novelescos, por una parte, y llevando a él, por otra, un rayo de esperanza. Ahora bien: entre esos dos extremos me coloco yo. Ni he acabado de formarme una fe muy firme en ese ideal, ni lo rechazo por completo, ya que tampoco me satisface el medio en que vivimos.

Timoteo Orbe, en carta del 16 de noviembre de 1896, aconseja a don Miguel que debe "envolver un poco más el psicologismo desnudo que campea sin cesar" en la obra. Comprendía perfectamente el intimismo de ella y el mensaje que guardaba. Como todos los corresponsales, observa primero la interioridad del personaje y después se ve impulsado a continuar en sus juicios hasta llegar a señalar las más elevadas aspiraciones de la novela:

Me ha gustado mucho, mucho. Hay gran sinceridad y mucha alma. Es bien raro hallar una alma *(sic)* que deja los recónditos antros del ser y se asoma a la luz para hablarnos, para conversar con nuestras pobres almas temerosas, que viven agazapadas en lo hondo, huyendo del hostil ambiente externo. Yo, que he vivido casi siempre en la soledad del espíritu, me regocijo mucho al recibir en mi alma la visita de sentimientos amigos, de cordiales espansiones *(sic)*, de ideas limpias y netas, que vienen a engarzarse con las mías, vagas y penumbrosas, que rebullían en el espíritu sin salir a la vida.

Cuanto hay en su libro de meramente espiritual lo encuentro hermoso. Es hermosa la espansión *(sic)* de un alma anhelante y apasionada, pidiendo luz y amor y justicia. *(Carta de 25-XI-1896.)*

El último sentido de este desnudamiento de un alma era la búsqueda apasionada de luz, amor y justicia. Orbe, conocedor de la transformación que, para convertirse en *El reino del hombre,* debía sufrir *Nuevo Mundo,* aconsejaba a don Miguel desde el carácter intimista de la obra: "No tema en ampliar cuanto sea preciso esta par-

te; deje al alma correr en libertad, que hable, que hable"; expresaba en dicha carta: "Me parece bien concebido el tipo psicológico de Rodero y las transformaciones de su espíritu. Supongo que le conservará V. como eje de su obra definitiva". Y más adelante, recomendando mantener la desnudez y el intimismo del relato, decía lo siguiente:

> Si conserva V. el tipo Rodero, creo conveniente la supresión de su viaje a América. Cuantos menos accidentes externos, mejor; nada de aventuras, ni relatos de sucesos de vida exterior. Una vida mansa, metódica, de vulgarísimo oficinista, una cáscara de hombre no más, frío y silencioso. Y por dentro, todo el fuego; el espíritu en tumultuoso huracán, flotando en gases hasta que, al cabo de la lucha interior, se solidifica o se concreta y echa para fuera el alma creada por esa lucha. *(Carta citada.)*

Emilio Riu, en las anotaciones que hace a *Nuevo Mundo* en carta de 5 de abril de 1897, recoge una frase de la novela que confirma las afirmaciones de Leopoldo Gutiérrez que habíamos citado: "La bellísima y profunda frase y concepto *desnudarse el alma* me parece que se precipita encima del lector sin preparación. Falta el tono del relato". Y es este corresponsal quien nos conserva, en abreviaturas que trataremos de resolver, una frase de la página 2 del manuscrito en la que se revela la depuración que Unamuno había realizado en su relato de todos los elementos externos. Para corregir el empleo del *sino,* transcribe: "mi em [peño] tal vez no alc [anzado] ha sido ref [erir] los pasaj [*eros* o *es*] suc [*esos* o *esivos*] de su vida *sino* en cuanto". Desde todos estos testimonios cobra su exacto alcance la declaración de Unamuno a *Clarín,* en carta de 31 de diciembre de 1896, comunicándole que iba a dar a luz otro libro en el que, "abandonando el elemento histórico" de *Paz en la gue-*

rra, se metía "en un relato de una vida puramente interior, en la vida de un alma" (22).

Los problemas del ser y del aparecer, del hombre interior y el externo, de la sinceridad ya aparecían en alguna manera en dicha novela. Leopoldo Gutiérrez confesaba a don Miguel que las últimas cuarenta y cuatro cuartillas de la obra le habían producido una fuerte impresión y que le habían hecho pensar mucho:

> Qué verdad tan verdadera es "más se cuidan los hombres de su apariencia en las mentes ajenas que de su realidad en sí mismos". Esto no sabría negarse ningún hombre sincero. Es verdad, vivimos engañando y engañándonos y lo peor es que pocos serán los que quieran curarse de esta enfermedad. Se teme salir perdiendo al mostrarse como se es. *(Carta de 28-III-1896.)*

Este corresponsal continúa dándonos luz sobre este tema unamuniano cuando escribe:

> De primera, me ha parecido todo lo que dice acerca del hombre que vive vida exterior, "la de los sucesos fugaces, cuyo estruendo de fuera le impide oír el silencio vivo de las fuentes eternas de su ser". Pero cuando más he sentido la significación de su "Nuevo Mundo", cuando he comprendido lo que ha puesto Vd. en él, es cuando dice Vd. "somos impenetrables, etc." *(Carta citada.)* (23)

La documentación nos permite afirmar que ya desde entonces empezaba a aflorar, en la personalidad profundamente religiosa de don Miguel de Unamuno, su ser íntimo como una voluntad de creer, como un desesperado *querer creer.*

---

(22) *ECl.,* pp. 71-72.

(23) Véase carta de Emilio Riu a Unamuno, 5-IV-1897.

2. *Anarquismo.*

El intimismo de *Nuevo Mundo* delata una especie de anarquismo fundamental que también aparece documentado en las cartas de los corresponsales. Podemos afirmar que, en la antesala de la crisis de 1897, don Miguel se sentía decepcionado de todos los optimismos terrestres y sentía la necesidad de recuperar la fe. El formidable egotismo personal de don Miguel y su socialismo debieron entrar en lucha. En este acercamiento a un alma —la suya propia—, para describirla va a descubrirse una fuerte dosis de anarquismo tanto en el aspecto religioso —frente a todo lo no religioso y frente a las formas religiosas—como en el aspecto social. Resulta verdaderamente difícil señalar por separado las características propias de cada uno de estos aspectos. De todas maneras, para orientar mejor la comprensión de los testimonios que ofreceremos, adelantamos que, en lo religioso, debe haber una cierta incapacidad para aceptar un credo y, sobre todo, una autoridad, mirada ésta desde su problemática intelectual y social. También, una firme voluntad de no aceptar los límites o las utopías de la deleznable esperanza humana. En lo político, debe haber una especie de socialismo respetuoso de la persona—hasta asentado sobre ella y, por lo tanto, superado—y una especie de anarquismo místico, que se confunde con aquél por su elevado idealismo de paz, de caridad, de justicia plena y paradisíaca.

Emilio Riu, en carta fechada en Toledo el 5 de abril de 1897, escribía la siguiente anotación a *Nuevo Mundo:* "Lo que toca al sentido y a la idea de la *autarquía* creo que debería también desarrollarse mucho más, qué admirables páginas de honda psicología pueden escribirse con este motivo". Posiblemente, a juzgar por los testimonios de otros corresponsales, este lector sólo podía

echar de menos largas y minuciosas descripciones psicológicas o amplias elaboraciones teóricas.

José María Soltura, en carta sin fecha, comentaba la novela del siguiente modo:

> Eugenio Rodero—Miguel de Unamuno—es un ángel anarquista, que si pudiera ser oído por una sociedad sin prejuicios, y preparada para el bien, arrastraría con sus por ahora sueños, a todo el que leyese sus *memorias* tan bien sentidas, como llenas de razón y de amor a la humanidad.
>
> Pero todavía la humanidad no ama, teme. Balbucea el amor, del mismo modo que una gran prostituta finge goces que está muy lejos de alcanzar. Es de buen tono compadecer al prójimo. No hacerlo, indica poseer un corazón duro, y hasta priva de ese placer que resulta de la comparación de la desgracia ajena con la felicidad propia.
>
> ... ...
>
> No creo que sea su libro, uno de esos libros que será muy leído. Para gozar con su lectura, requiere una independencia de ánimo muy grande, y bien sabe usted cuantos ánimos independientes existen por estos mundos de España, y especialmente por estos mundos de Bilbao. Y aun cuando de la lectura de "Nuevo Mundo" saquemos casi la misma consecuencias *(sic)* que de la del Kempis, con cuyas páginas nos lleva su autor a otro anarquismo que también resulta muy simpático, allí todo está cubierto con la idea religiosa, bandera que puede encubrir toda clase de mercancías intelectuales.

Es indudable que el autor de estos juicios se identifica con el tipo de anarquismo que cree percibir en Rodero, aunque parece compartirlo desde una cierta concepción secularizada. Considerando que la obra es muy corta—poseía ciento cuarenta y cuatro cuartillas—para constituir un volumen, el corresponsal, pensando en la manera de aumentar el centenar de páginas que podía ocupar la obra, sugiere: "¿No podría usted añadirle a guisa de prólogo un estudio sobre el anarquismo, por ejemplo?"

En la carta de Timoteo Orbe, fechada el 18 de marzo de 1896, vuelve a aparecer el concepto de anarquía, cuando refiriéndose a *Nuevo Mundo,* cuya buena suerte desea, el corresponsal aclara: "Sabe que la anarquía me parece un bello porvenir de la humanidad, tal vez la forma definitiva de la sociedad, que será incuvada *(sic)* por el socialismo cuando este régimen lleve algunos siglos de vida". Sin embargo, es preciso observar que, en carta del 16 de noviembre de ese año, este mismo corresponsal recomendaba a Unamuno templar "la rudeza agresiva de los ataques". Más concretamente, indicaba: "Aquel *¡bárbaros!* no me gusta, y menos con evidencia". Y recogiendo la expresión autobiográfica que posiblemente debía aparecer en la obra, con ánimo de calmar el apasionamiento de Unamuno, le decía: «"A ser buenos" no hay que olvidarlo nunca». En carta de 25 de aquel mismo mes, Orbe insistirá en sus consejos de moderación, llegando a pedirle al autor que suprima la palabra "anarquista" por el contenido histórico que tenía en el momento:

> Una cosa que le recomiendo con mucho interés es que borre de la última parte todas las frases duras y agresivas.
>
> Que sea el lenguaje digno, elevado; el tono grave, como de órgano; que parezca sermón, sin dejos de voz, ni asperezas; lenguaje flotante, bien sostenido y ligado. Y no ponga, por Dios, la palabra "anarquista" que es hoy sinónimo de criminal. Ponga los conceptos, que éstos no asustan a la gente; la palabra sí. Así son y hay que tomarlos así.

Después de todo ello, antes de decir que conviene mantener la novela en un plano íntimo, liberándola de toda posible aventura exterior, aconseja ser más explícito en la descripción de algunos dramas religiosos:

> Las visitas a los templos debían dar a V. mucho más asunto dramático interno, afrontando de lleno toda la

cuestión religiosa, la lucha tumultuosa que traban en el espíritu moderno las ideas, sentimientos y dogmas.

Ya anteriormente, en carta de 16 de noviembre de 1896, le recomendaba detenerse más en un punto: "Aquellos dos curas, que representan muy bien el espíritu religioso de nuestro país con su desviación actual lamentabilísima, requieren algún mayor detenimiento por su gran significación".

Leopoldo Gutiérrez, en carta de 28 de marzo de 1896, después de haber transcurrido diez días de su lectura, todavía fuertemente impresionado, le confesaba que no podía olvidar "al pobre Eugenio Rodero, pisoteado por una sociedad que le pedía obediencia aunque no cumpliese, a él, que cumplía sin obedecer". Esa misma impresión debía causarle a Ramón D. Perés, quien escribía a don Miguel:

> Aquel hombre bueno, noble, honrado, porque la bondad, la nobleza y la honradez le salen de dentro naturalmente sin necesidad de que precepto alguno se lo enseñe, es un ideal, acaso no tan difícil de realizar como algunos piensan. La única duda que a mí se me ofrece cuando pienso en estas cosas es la de si se *nace* bueno o si se puede *llegar a serlo. (Carta de 9-XI-96.)*

El compromiso social de Unamuno aparecía poderosamente en la novela que había escrito. El trasfondo de problemática socio-económica, que existía a la base de su *anarquismo,* se revela a través del testimonio de las anotaciones que escribía Emilio Riu en su carta de 5 de abril de 1897. Este corresponsal escribía:

> El concepto de la pág. 75 acerca del *terror a la pobreza* es lo más exacto, lo más verdadero y profundo y bien observado de cuanto en el mundo he leído [...] Creo que esta parte como la referente a la *base económica de la vida intelectual*... etc. en que V. ha insistido muchas veces

debería V. desentrañarla más. Es un filón inexplorado. Es muy rico en contenido.

Jaime Brossa, en su carta de 1 de mayo de 1896, oponía su palabra desde un criterio artístico:

> Además resulta algo forzado el paralelismo que se ve entre la parte mística, contemplativa de su ser y sus pruritos de *reventador* ante la tontería ambiente. Esto lo encuentro lógico y natural. De este modo de ser participa la nueva generación idealista que siente cómo viven en ella dos estados de alma significativos, los deseos de traspasar los horizontes del mundo sensible y los pruritos de bajar a la arena a combatir por las verdades relativas de la inteligencia. Pero este proceso, esta coexistencia de dos *yo* que en el fondo no son más que uno está poco explicado en su novela. Por lo que se refiere a la filosofía personal de Rodero, en que se ve la influencia platónica que ha sufrido su autor, me agrada y creo que es de lo más serio que se habrá hecho en el género. Pero después cuando aparece el Rodero descontento del medio ambiente, misántropo y malhumorado, la obra adquiere el sello de ditirambo bilioso de revista. Algo por el estilo de los desahogos que V. escribe que son parecidos en sus artículos y en sus cartas. No crea V. que censuro la valentía y las ganas de batallar que todo ello demuestra pero creo que esto es ajeno al arte de la novela.

Es necesario observar aquí que quizá los juicios de Brossa, como ya lo hemos visto en otro lugar, pesaron sobre don Miguel en algún modo. Vicente Colorado, en carta sin fecha—lo que quita seguridad a nuestra sospecha—, escribía a don Miguel: «Me parece muy bien que de *El reino del hombre* trate V. de borrar "las impuras pasioncillas" de que V. me habla; la obra artística debe ser serena y justa, reflejar el ideal, no la lucha de las calles».

Es interesante aducir aquí una crítica similar hecha por Emilio Riu. En carta de 5 de abril de 1897, el co-

rresponsal aventura la siguiente anotación: «Pág. 76 —dice—"destruir *prejuicios*", ¿no desdice esto del carácter de Rodero?». Apuntando una vez al carácter de Rodero, en el que probablemente prefiere al idealista, escribe: "P. 5, dedicar sus *ímpetus,* ¿ímpetus en Rodero?". El corresponsal tampoco acepta una frase que debía sonarle a paradoja: "P. 4, *bríos de lucha* por la *paz,* aquí es oscura y equívoca esta palabra". Resulta consecuente, por lo tanto, que, en carta sin fecha, este mismo corresponsal considere que *El reino del hombre* es lo mejor de Unamuno y que, criticando el dogmatismo de los ensayos de don Miguel, opine lo siguiente:

> En lo que toca *al estilo,* no el gramatical, sino el estético y moral, me gusta más la humildad y sentido piadoso, dubitativo del *ensayo de Rodero* en su Reino del hombre. Haga muchos como ese que vale un Potosí.

Todos los corresponsales coinciden, pues, en sentirse insatisfechos de la realidad social en que vivían. Desde esta insatisfacción justificaban el impulso anarquista de Eugenio Rodero, personaje central de *Nuevo Mundo,* que, indudablemente, revelaba el *anarquismo* de don Miguel de Unamuno. El anarquismo social que aplauden lleva consigo un anarquismo religioso que, indudablemente, era respuesta a una mundanización histórica de la Iglesia, a veces peligrosamente rezagada. Se puede advertir, sin embargo, que, en muchos de los corresponsales que aplauden la valentía y la sinceridad de la obra, existe un cierto desacuerdo con la virulencia de ella, cuyo alcance exacto ignoramos. Estos hechos apuntan a dos realidades. Los corresponsales de don Miguel no son, indudablemente, activistas peligrosos ni mucho menos; por el contrario, están llenos de un elevado idealismo moral. De otro lado, es posible observar que Unamuno es indudablemente mucho más apasionado—o sincero—que ellos en su compromiso; su idealismo no está exento

de una pasión concreta, de un juicio concreto que quizá sea severo y hasta algo despiadado. La recia personalidad de don Miguel, a la vez que se entrega a soñar con los ideales, procura empeñarse en la lucha diaria por la realización de ellos. De su apasionada personalidad nace, como años más tarde podrá advertirse, una literatura comprometida en su más real sentido. Esto nos prueba que cuando la novelística de don Miguel de Unamuno deja de interesarse por la personalidad de un pueblo y se concentra sobre la personalidad individual no abandona por ello los temas exigidos por su radical conciencia del compromiso.

Lamentablemente la crisis de inserción en el cristianismo, ocurrida en 1897, no tuvo un desarrollo completo, y el *anarquismo* de Unamuno, en alguna medida, se mantuvo en el terreno religioso. Al estudiar los títulos de *Nuevo Mundo,* hemos visto que hubo la posibilidad de que la obra fuese refundida bajo uno nuevo: *El reino de Dios* (24). Creemos, sin embargo, que, debido a los resultados de su crisis, no se llevó a cabo dicha refundición. Nuestra afirmación se basa en el hallazgo de unos cuantos pequeños papeles manuscritos, reunidos bajo el título de *Nuevo Mundo / addenda.* Debajo aparece el segundo título de la obra: *El reino del hombre.* Esta portada prueba también que no hubo refundición bajo el segundo título, quizá, como hemos indicado, por falta de tiempo. En esta misma portada aparece, en la parte superior, posiblemente añadido después, tachado luego, el título *El reino del Espíritu Santo,* que está muy cercano al que conocíamos, *El reino de Dios.* En uno de los papeles se lee: "El reino del Espíritu Santo de Joaquín de Flora, en que el hombre, en comunión directa con Dios, quedará emancipado de toda autoridad". Las

(24) *Cf.* "¡Tráenos el reino de tu Padre, Cristo, / que es el reino de Dios reino del Hombre!" (Unamuno, *El Cristo de Velázquez,* Madrid, Calpe, 1920, p. 162).

principales ideas que guardan las poquísimas y pequeñas notas de la *addenda* son la sencillez, la tolerancia y el perdón.

Finalmente, es imprescindible hacer notar que en el período de la crisis de 1897, cuando don Miguel pedía a Dios un piadoso equilibrio para no buscar ni rehuir el escándalo que produciría su conversión, recordaba su íntima actitud—externamente, en verdad, tímida—con motivo de la posibilidad de publicar su *Nuevo Mundo*. Es indudable que el recuerdo se hallaba dentro del clima de severa autocrítica de aquel período y que tomaba en cuenta, sobre todo, el anarquismo de Rodero. En la página 69 del cuaderno tercero de su *Diario* de 1897, escribía:

> Cuando me dijeron que mi *Eugenio Rodero* era indiscreto publicarlo, que me atraería suspicacias y me concitaría animosidades hostiles me regocijé y aspiraba a afrontar el escándalo para gozarme en él y elevarme sobre él.

B. En la forma.

1. *Vida y escritos de Eugenio Rodero.*

Una carta de Leopoldo Gutiérrez, fechada el 28 de marzo de 1896, nos permite sospechar la existencia de dos partes en el relato de *Nuevo Mundo*. Informando de la impresión que le ha causado la obra, escribe: "Pues a pesar de no ser nuevo para mí, más que la forma y alguno que otro concepto de las 44 últimas cuartillas, me ha impresionado profundamente el sencillo relato del pobre Rodero". Estas tenían tal personalidad que, más adelante, Gutiérrez dice que "valen un tesoro". Parece desprenderse de la carta de este corresponsal que es allí donde estaba planteado el problema del yo íntimo y el yo externo. También Timoteo Orbe, en carta de 16 de

noviembre de aquel año, alude a la última parte de la obra que, según manifiesta, le impresionó de veras.

Creo que la correspondencia de Emilio Riu trae perfecta claridad a estas suposiciones. En la carta recibida a fines de 1896, según fecha Unamuno, el corresponsal especifica que dará cuenta de las impresiones que le produjo la segunda parte del relato "en donde se supone *que habla Rodero*". Más tarde, Riu, pensando que el título *El reino del hombre* "huele demasiado a sabihondería, a cosa de filósofos", le propone:

> Si no incurriera en el defecto de parecer una novela más (aunque no lo es) ¿no le parecería a V. más propio el modestísimo de "Vida y escritos de Eugenio Rodero"?... Esta es mi opinión, no muy firme. *(Carta de 5-IV-1897.)*

Este testimonio delata que la obra contiene algún ensayo del protagonista como segunda parte de ella. Quizá, por la impresión que produce y los temas que parece encerrar, debía estar escrito en un tono humano e inquietante. Es importante citar, para precisar definitivamente nuestras sospechas, el siguiente párrafo de Riu, quizá un tanto descabellado en cuanto a sus observaciones personales y algunos de sus consejos, pero valioso para nuestra averiguación:

> Y dejando estas pequeñeces: si quiere V. conservar la ficción *Rodero* ¿no le parece que debería darse a éste más busto, esculturar más su figura, realzarla y darle contorno? Así—si V. pretende eso—quedaría como *vida-tipo* del autor de los ensayos que le sigan o sea *hombre* que vivió conforme a esta *regula,* ley o *moral* aquí expuesta. Si pretende esfumar el personaje, para que impresione más la idea opino aún sobran en el relato episodios y detalles... Y no se me ocurre respecto a su sabroso manuscrito ninguna otra barbaridad que comunicarle sino que escriba V. otro par o tres ensayitos como el que sigue a la *Vida* o *auto-biografía de Rodero.*

En esta misma carta, a propósito de una ingenua corrección, el corresponsal nos ofrece un dato valioso para el conocimiento de la construcción técnica de la novela. Riu nos entrega una frase de la *Introducción* de la obra: "con los apuntes que... *el*...". Deja sospechar que dicha frase servía para crear la ficción de la biografía de Rodero. Es decir, podemos deducir con certeza que *Nuevo Mundo* es una novela encuadrada en la ficción de ser una biografía escrita a base de apuntes autobiográficos del personaje central, Eugenio Rodero. Es posible afirmar que el título propuesto por Emilio Riu estaba justificado, porque atendía, en parte, a las estructuras de la ficción literaria de *Nuevo Mundo: Vida y escritos de Eugenio Rodero.*

2. *Desequilibrios.*

Leopoldo Gutiérrez, en carta de 28 de marzo de 1896, vierte la siguiente apreciación sobre *Nuevo Mundo:* "Con exceso sobria relación de una vida interior tan sinceramente expuesta". Timoteo Orbe, en carta fechada el 25 de noviembre de 1896, escribía a don Miguel de este modo: "De lo puramente literario, de la complexión de la obra, mucho le diría. La encuentro muy esquinuda, el relato harto seco, poco espontáneo, no ligado con bastante habilidad artística". Cabe preguntarse y tratar de averiguar en qué consistía esa excesiva sobriedad exterior de la novela que debía corresponderse con la desnudez íntima de ella. Estamos obligados a tratar de averiguar cuáles eran las características concretas que producían esa sensación de ser un relato *esquinudo, seco, poco espontáneo, carente de habilidad artística.* Vamos a ir espigando en las cartas de sus corresponsales una serie de textos que nos sirva para señalar los desequilibrios que advertían éstos en la obra.

a) *Aceleración del ritmo.*

Ramón D. Perés, en carta del 9 de noviembre de 1896, da a entender que existe un desequilibrio entre la primera y la última parte de la novela:

> Lo que cabe observar es que aun siendo la acción externa de poquísima importancia para el caso, no gana el libro con que se le conduzca con lentitud al principio y precipitadamente al final, pues también de los últimos pasos en la vida de Eugenio Rodero podría sacarse partido como de los primeros [...] El hecho es que, como está ahora la obra, parece que el autor se ha cansado de ella repentinamente y quiere acabarla pronto.

Esta aceleración del *tempo* en la segunda parte nos hace pensar que don Miguel evitaba detenerse mucho en las fases finales de la aventura vital y religiosa de Eugenio Rodero, quizá porque estaban demasiado comprometidas con su personal experiencia de aquellos días.

b) *Monotonía.*

Este mismo corresponsal, en la misma carta, nos da testimonio de otro *defecto* de la obra de don Miguel. Perés señala la monotonía de *Nuevo Mundo:*

> Puede objetarse también que falta alguna mayor variedad en los actos morales de Rodero, pues lo que sobresale ahora más es su constante preocupación por la idea religiosa. Apúntanse otras mil cosas, pero quedan como ahogadas, no se destacan mucho en el espíritu del lector al verificar éste el balance final de las impresiones recibidas. Esas ideas secundarias acaso podrían aún amplificarse, robustecerse.

Parece ser, pues, que esta novela intimista se desenvolvía en una tensión religiosa permanente que llegaba

a dominar el conjunto, produciendo una sensación de monotonía.

c) *Descuido de la forma.*

Otro de los *defectos* que señala en su carta Ramón D. Perés es el descuido de la forma:

> También en punto a la forma convendría una cuidadosa revisión: hay frases, muy bellas, por otra parte, y pletóricas de ideas, que parecen escritas al vuelo, y hasta su puntuación es insuficiente, sobre todo para expresar todos los matices que V. quiere que contengan. Me hago cargo perfectamente de que V. no ha querido escribir un libro como la mayoría (bien recortadito como un jardín a la francesa, sino libre, caprichoso y algo selvático como los parques ingleses) pero como, al fin y al cabo, "Nuevo Mundo" es una obra literaria y tiene condiciones para ser considerada como de verdadera importancia, cuanto contribuya a redondearla es digno de tenerse en cuenta, porque en definitiva irá a aumentar su fuerza. Para un libro como "Nuevo Mundo" no puede haber términos medios: ha de ser una obra maestra, corta o larga, grande o pequeña. Por eso hay que exigirle más que lo que se exigiría a cualquier cuento anodino al uso.

También Timoteo Orbe, en carta del 25 de noviembre de 1896, aconsejaba al autor no descuidar la forma, aunque comprendía cómo debía resistirse a ella la sinceridad de don Miguel:

> No descuide la forma, el efecto estético, en cuantas ocasiones se le presente oportunidad. En esto de novelar, aunque sea en arte puro, hay algo de falsía, de ficción, que se resiste a las almas de absoluta sinceridad, como la de V. Tal vez en esto consiste la sequedad de que V. se duele con frecuencia, creo que con razón, aunque para mí eso no es un defecto, sino en cierto modo. Lo contrario sí que es defecto, humedad, pompas, declamación, nada.

> Lo que importa es que el alma hable y que hable en su lenguaje.

Como se habrá podido advertir, los corresponsales, ganados por la sinceridad y las intenciones fundamentales del autor que se manifestaban en su obra, al señalar el descuido de la forma, lo hacen con sumo respeto.

3. *¿Realismo exagerado?*

Jaime Brossa, en carta del 1 de mayo de 1896, criticaba un pasaje de *Nuevo Mundo* afirmando: "El conato de pasión con la muchacha es algo trivial". Ramón D. Perés, en carta de 9 de noviembre de ese mismo año, observaba más explícitamente:

> No quiero pasar adelante sin hacerle notar que hay algún momento de la acción en que no es precisamente amplificación lo que hace falta, sino todo lo contrario. Por ejemplo: en las escenas de Rodero con la criada convendría condensar, pasar por encima de ciertos detalles minuciosamente naturalistas, practicar, en fin, aquello de *glissez, n'appuyez pas.* El asunto es algo arriesgado, pues ya sabe V. cómo suelen tomar estas cosas ciertos lectores (... a quienes V. llamará estúpidos, sin duda, y tendrá razón, pero el número de los tontos es infinito).

Parece como si don Miguel hubiese escuchado también en este punto la crítica de sus corresponsales, especialmente la de Brossa, y hubiese comunicado su decisión de suprimir el pasaje en cuestión, pues Timoteo Orbe, en carta de 25 de noviembre de 1896, escribe: "La supresión del episodio con la criada lo encuentro oportuno".

Sin embargo, existe un corresponsal que con verdadera pasión defendía que se mantuviera el pasaje. Juan Barco, en carta del 17 de marzo de 1897, quizá contra-

poniendo sus juicios a los de Emilio Riu, decía lo siguiente:

> ¡Qué realidad tan real la de las aficiones de Rodero y la criada en la casa de huéspedes! Me decían, algunos que conocían su trabajo, antes de que yo lo hubiese leído, que debía V. quitar ese episodio... ¡No, no y mil veces no! Rodero es hombre y quitarle *eso* sería convertirle en muñeco o fantoche algo parecido a aquellos de que habla en su artículo del *Imparcial.* Y *eso,* precisamente, es lo que le da calor humano. Está hecho maravillosamente. No lo quite V. por Dios, no lo quite V. aunque otra cosa le hayan dicho.

El testimonio citado indica que el pasaje no había sido suprimido hasta marzo de 1897. Hemos afirmado más arriba que las refundiciones pensadas no debieron tener efectiva realización. La permanencia de este tema nos reafirma en tal suposición. Esto mismo nos permite pensar que dicho pasaje se conservará en el manuscrito.

Conviene detenerse en este tema de la novela. ¿Cuáles podrían ser los alcances de este episodio de la vida de Rodero en medio de una novela intimista, llena de preocupación religiosa y social? Realmente, a pesar de las exageradas frases de algún corresponsal, no creemos en la existencia de un filón de naturalismo. No creo, la verdad, que existan en la novela *detalles minuciosamente naturalistas,* como cree ver, un poco temeroso de los juicios de los lectores, Perés, quien, a propósito de *Paz en la guerra,* en carta de 28 de febrero de 1897, confiesa su afición, un tanto tímida, al naturalismo. Sobre todo, cuando Brossa, que también rechaza el pasaje por trivial, habla sólo de un "conato de pasión". Creo que lo más acertado es pensar en un *conato de pasión,* todo lo humano y poderoso que se quiera, pero absolutamente distante de los límites de un naturalismo que linde con lo morboso. Es cierto que allí debe aparecer la primera de esas escenas de la obra de Unamuno, que, como la

de Augusto Pérez con Rosarito—criada también—en *Niebla,* pueden llamar la atención al lector como una cosa fuera de lugar dentro de una literatura preocupada por problemas trascendentales. Es cierto, sin embargo, aunque no podemos dar aquí mayores explicaciones, que ese tipo de escenas cumplen una función bien determinada dentro de la preocupación unamuniana. Otra pregunta surge a propósito de este tema. Esta elemental pincelada de realidad—que no realismo—de su novela, ¿guarda alguna dosis autobiográfica? Téngase presente que hay distintas dosis autobiográficas en la obra de nuestro autor. Ponemos por ejemplo, para no salir de nuestra novela, el indudable autobiografismo del viaje de Rodero a América, que consiste simplemente en la realización literaria de una oportunidad que tuvo don Miguel en su juventud de viajar al *Nuevo Mundo.* Sólo como cautelosa hipótesis se puede pensar en la dosis autobiográfica del pasaje aludido. Sabido que don Miguel, en su alejamiento del credo católico, empezó rechazando el dogma del infierno, basta pensar en su moral de tradición familiar, un tanto puritana—incrementada su inflexibilidad por el moralismo externo del ambiente español y por su personal reprobación del interior relajo—, y basta pensar en un *conato* de pasión consentido para advertir la posibilidad de un proceso de desesperación moral que lo hubiese obligado a refugiarse en doctrinas reformistas. Esta desesperación moral que, por otras razones defiendo en otro lugar, tendría un buen asidero en el trasfondo autobiográfico que pudiera revelar este pasaje de su novela desconocida. No está de más recordar que en el argumento que Unamuno comunica a *Clarín,* en carta de 31 de mayo de 1895, don Miguel decía de su personaje: "Y sus energías y sentimientos morales van desfalleciendo, y siente cansancio y que el mundo le devora el alma" (25).

---

(25) *ECl.,* p. 54.

4. *Espacio reducido.*

El testimonio de varios corresponsales permite asegurar que *Nuevo Mundo* es una novela bastante corta. Conviene recordar que cuando Unamuno comunicaba el argumento a *Clarín,* en carta de 31 de mayo de 1895, lo pensaba como un *cuento* (26). Esto indica en qué medida la riqueza interior del personaje superó el primer intento dando nacimiento a una novela. Ya hemos visto que José María Soltura insinuaba la idea de que Unamuno escribiese un estudio sobre el anarquismo a modo de prólogo, de tal manera que la obra pudiese constituir un volumen. Ramón D. Perés escribía a don Miguel, aconsejándole desde un plano más propiamente literario que Soltura:

> Aunque sea abusar de su paciencia he de hacerle aún otra observación dentro del terreno que he llamado *vulgarmente literario,* o sea de las pequeñeces del oficio. Creo que "Nuevo Mundo" obtendría más buen éxito que publicándolo solo si apareciera en un tomo junto con dos o tres cuentos largos, bien escogidos y de asunto importante. De no hacer esto optaría por ensancharlo y rellenarlo algo, sin que perdiera nada por tener mayor número de páginas. *(Carta de 9-XI-1896.)*

Sin duda, un personaje tan vigoroso como Eugenio Rodero no pudo ser presentado en los estrechos límites de un cuento; pero, asimismo, el recio *personaje* obligaba a desinteresarse por el espacio novelístico. Este desinterés tuvo una lógica consecuencia en las dimensiones de la novela, que quedaron reducidas al mínimo, según observan los corresponsales. Debemos recordar que las dimensiones de *Amor y Pedagogía* produjeron similares dificultades a la hora de su publicación.

---

(26) *Ibid.,* p. 53.

5. *Relato jadeante.*

Finalmente, debemos considerar, quizá como expresión del contenido de la obra, de su construcción artística, del sentido mismo de ella, la impresión de un avance jadeante que causa a sus lectores, según testimonia Timoteo Orbe:

> Lo primero que noto en su "Nuevo Mundo" es a modo de una marcha jadeante, fatigosa, apresurada, toda pasa corriendo, a la carrera, a buscar lo que es la substancia del libro, las ideas de Rodero. El artificio novelesco está poco cuidado, se ve que lo ha hecho V. de prisa, lanzando velozmente cuartilla tras cuartilla, sin leer siquiera lo que quedaba escrito. *(Carta de 16-XI-1896.)*

El corresponsal indicaba la posibilidad de que más tarde rectificase su observación pensando que su propia lectura apresurada fuese culpable de la marcha jadeante que había notado. Sin embargo, nunca llegó a rectificar su primera observación. El *defecto* que señalaba Orbe era quizá la característica más propia de la novelística de Unamuno, que iría afirmándose cada vez más. Es necesario recordar que, años más tarde, cuando don Miguel trataba de describir sus novelas de personalidad, las llamaba "relatos dramáticos acezantes", porque, como la que hemos dado a conocer a través de documentos indirectos, eran relatos "de realidades íntimas, entrañadas, sin bambalinas ni realismos en que suele faltar la verdadera, la eterna realidad, la realidad de la personalidad" (27).

C. ¿Esbozo de novela o 'nivola'?

Don Miguel había renunciado, por consejo de Verdes Montenegro y Soltura, a iniciar su producción novelís-

---

(27) Unamuno, *Amor y Pedagogía,* Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, 1946, *Pról.-epíl.* (1933), p. 16. En adelante, *AP.*

tica con *Nuevo Mundo,* obra evidentemente extraña dentro del medio. El autor quiso enterarse del grado de viabilidad de su relato, dándolo a leer a sus amigos. Quizá aceptando las indicaciones de Jaime Brossa, según ya hemos visto, don Miguel empezó a comunicar a sus corresponsales que *Nuevo Mundo*—novela desnuda—era apenas núcleo de otra obra más amplia y definitiva. Todos ellos, avisados por el autor, aceptaron que dicha novela era *esbozo* y *germen* de una obra mucho más amplia.

Sin embargo, a la vista de las características que hemos tratado de precisar a través de los testimonios de los corresponsales, podemos pensar que *Nuevo Mundo* ya poseía, definitivamente maduras, todas las peculiaridades de su *nivola,* a la que no es ajena, sino que, por el contrario, es matriz—matriz intra-histórica—, *Paz en la guerra,* con su hondísima preocupación por la *personalidad* de un pueblo y con la presencia de Pachico Zabalbide, *nivolescamente* preocupado por sí mismo y por el vivir colectivo.

Aunque ignoremos el objeto concreto del diálogo, el texto que aparece en carta de 5 de abril de 1896, de Ramón D. Perés, ofrece un testimonio importante para conocer las intenciones novelísticas de don Miguel:

> Me interesan mucho las indicaciones que hace V. sobre la novela que prepara. Por ellas entreveo un credo personal, un concepto propio respecto al género. Lejos de disgustarme, pues, sus explicaciones, me han hecho entrar en ganas de que las amplifique V. más en su próxima carta. Precisamente coinciden ellas con ciertas ideas más o menos vagas que hace tiempo me preocupan. Soy, pues, todo oídos para cuanto quiera V. comunicarme sobre este asunto.

Es muchísimo más interesante un testimonio de Mario Sagarduy. En carta de 14 de noviembre de aquel año, tras hablar de lo crudo que era *Paz en la guerra,*

según la opinión de Soltura, el corresponsal escribía la siguiente *respuesta* a don Miguel:

> Tienes razón y comprendo bien que hay que predicar en forma amena y que la novela se desliza y deja semilla aun sin darse cuenta el que la lee. Es una verdad también que lectores de novela son casi todos y en cambio de libro que se llame serio son, al contrario, casi ninguno. Pero tú mismo que has comprendido perfectamente lo que yo quise expresar al referirme al asunto, convienes en que en tu segunda novela irás acentuando el tono y que tu segunda obra "El reino del hombre" no será ya propiamente novela.

Existía una clara conciencia del creador que se sabía innovando un género, cuyos moldes le resultaban estrechos; una conciencia de estar creando desde 1896 lo que más tarde, en 1914, denominaría *nivola,* cuando fuese capaz de entregar en *Niebla,* dentro del mismo marco de la ficción, por boca de un personaje que lo representaba en su carácter de novelista, la teoría de ella.

VI. "NUEVO MUNDO", DENTRO DE LA NOVELISTICA DE UNAMUNO

Para comprender el exacto valor de esta obra desconocida y ubicarla dentro de la novelística de Unamuno, es necesario considerar atentamente algunos aspectos referentes a la gestación ovípara de *Paz en la guerra.*

Existen varios relatos, algunos de ellos leídos antes de su publicación, una serie de artículos de memorias personales y alguna descripción de paisaje que constituyen algo así como ensayos parciales que después fueron integrados, en algún modo, a su primera novela conocida.

En primer lugar, es necesario guiarnos por las indicaciones que el autor nos ofrece en su artículo *Escritor*

ovíparo, publicado en *Las Noticias,* de Barcelona, el 19 de abril de 1902, largamente reproducido por don Manuel García Blanco en su *Introducción* al reciente tomo segundo de las *Obras Completas* de Unamuno (28). Según allí nos dice el autor, la novela nació sobre la base de un cuento—cuya elaboración habría llevado algún pequeño tiempo—que giraba en torno a la muerte en el campo carlista de un sujeto de quien dieron noticia a don Miguel. Tras haber escrito el cuento, el autor se empeñó en "aumentar los personajes, ampliar su acción y desarrollar el ambiente en el que el argumento conocido se desenvolvía". Unamuno declara: "Dediqué una carpeta a cada personaje y empecé a estudiarlos y a atribuirles dichos y hechos. A la vez, me puse a estudiar la última guerra civil carlista en mi país vasco".

En primer lugar, hay que señalar que en marzo de 1887, don Miguel, advirtiendo las dificultades de su evocación, había empezado a reconstruir el mundo de su ayer en el artículo justamente titulado *Reminiscencias* (29). Un párrafo del artículo citado nos entrega esta confesión:

> En los más recónditos senos de mi conciencia aparece el bombardeo como edad heroica y remotísima, confinante con las nieblas de mi prehistoria, y los carlistas, como vagas reminiscencias fósiles, mamutes y mastodontes de esta mi edad genesíaca. Pues conviene a saber que yo nunca he visto un carlista, quiero decir, un soldado de S. pretendiente M. en uniforme de beligerante, sino representado en los *santos* o *figuras,* cromos que ilustran las cajas de fósforos. Digo mal, con un largo catalejo vi

---

(28) *OCA.,* II, pp. 14-16.

(29) Publicado en "2 de Mayo", publicación de la Sociedad "El Sitio", de Bilbao, en el décimo tercer aniversario. Integrará el tomo VI de *DyA* que prepara García Blanco, a quien debo haber podido consultar dicho volumen.

a uno que abría un foso en el alto de Quintana, y cuyos botones de metal refulgían al sol.

Don Miguel habría ido desenterrando de su memoria los recuerdos infantiles que necesitaban una reconstrucción histórica de la guerra para cobrar su propia personalidad. En el artículo citado empieza a aparecer todo un mundo novelesco en su propio origen. Aparece la ágil fantasía de los niños transformando los hechos y los relatos de los mayores, cargados ya de una buena dosis de temores e imaginaciones. Frente a algunos incrédulos, escribe don Miguel, "los demás, encantados con el giro mítico, nos creciamos al vernos testigos y hasta actores de comparsa de tan estupenda tragi-comedia".

Un año después de este artículo, en junio de 1888, apareció *Solitaña,* que indudablemente debió ser el cuento inicial a que Unamuno se refiere (30). Pero es necesario observar algunas diferencias que, sin duda, no son únicamente de mayor o menor elaboración artística o de dimensiones y técnicas propias de la novela y el cuento. Roque de Aguirregoicoa y Aguirrebecúa y su mujer, Rufina de Bengoechebarri y Goicoechezerra, no se distinguen únicamente por el nombre, por este o aquel detalle que varía en la caracterización de su personalidades, de Pedro Antonio Iturriondo y Josefa Ignacia, personajes de *Paz en la guerra.* Detrás de esos nombres —muy vascos, por cierto—hay una buena dosis de caricaturización burlesca, que es la misma que se advierte en la caracterización de los personajes—especialmente de la mujer—en el cuento primitivo. El "¡Bienaventurados los mansos!" con que termina el pequeño relato no guarda, ni mucho menos, el mismo cariño que don Miguel tenía años más tarde por "aquel manso hijo de Dios", aquel, en quien, según escribe a *Clarín* el 3 de

---

(30) Recogido después en *De mi país.* Puede verse en *OCA.*, I (1951), pp. 184-194. Véase el *Prólogo* del libro en *Ibid.*, p. 161.

abril de 1900, había puesto todo su espíritu (31). Podríamos decir, ante la evidente ironía que va produciendo rasgos caricaturescos en el relato, que *Solitaña* es un *cuento liberal.* Tendrán quizá que sobrevenir algunos procesos ideológicos de acercamiento al pueblo y algún proceso religioso para producir en *Paz en la guerra* esa honda comprensión cariñosa que Unamuno demostraba hacia el pueblo que, con esperanzas y temores, creencias y aspiraciones, acompañaban el diario sencillo vivir de humilde trabajo. La caricatura desaparecerá sólo bajo una visión comprensiva que había sustituído a una mirada crítica. Creemos que, con todo derecho, Unamuno podía destacar años más tarde cuánto *había vivido* a su Pedro Antonio como lo hace en carta de 13 de marzo de 1900 a Bernardo G. Candamo (32).

Recuérdese cómo años más tarde reaparece la amarga vena burlesca de don Miguel en *Amor y Pedagogía,* medida, naturalmente, desde otras vivencias e intenciones.

Pero no es esa la única diferencia que existe entre las dos versiones. Hay una diferencia mucho más fundamental: la muerte. Creemos que la muerte de Roque en *Solitaña* no podía haber sido la que había impresionado, según sus propias declaraciones, la imaginación de don Miguel. Sólo una muerte parecida a la de Ignacio, cualquiera sea la transformación literaria que en ella se haya hecho, podía haber originado el interés creador de Unamuno. Literariamente, Ignacio—sujeto real, o no, de aquella muerte—, nace para hacerse cargo del hecho fundamental que había herido la imaginación de don Miguel. Es cierto que don Miguel, en carta de 3 de agosto de 1892 a Juan Arzadun, hablaba de la necesidad de "devolver a la muerte, serenidad, calma y naturalidad

---

(31) *ECl.,* p. 83.

(32) En *Indice de artes y letras,* Madrid, núm. 110, 1958, p. 7. En adelante, *Indice.*

sobre todo" (33). Pero también recuérdese que comunicaba a *Clarín,* en carta de 26 de junio de 1895, que los pocos a quienes había enseñado algo de su novela le decían que la dominaba "demasiado el pensamiento de la muerte". Unamuno confesaba: "Es mi secreta obsesión" (34). Ignacio nace quizá también como desarrollo de un *yo posible*—quizá con algunos rasgos reales—de Unamuno, permitiendo, además, que cómodamente, en diálogo polémico, ingrese dentro de la ficción novelística el personaje autobiográfico Pachico Zabalbide. Pensamos que al mismo tiempo que Unamuno reconstruía su historia personal, publicando los artículos de memorias que más tarde serían recogidos en *Recuerdos de niñez y de mocedad,* ya desde 1891—o quizá algo antes—, ingresaban en el proceso de la gestación de la obra, iniciado quizá hacia 1887, Ignacio y Pachico, entrañablemente unidos por un diálogo.

El 17 de junio de 1892, don Miguel escribía a su amigo Juan Arzadun dándole noticias de su novela: "El mal es que surjen personajes que es un gusto, y va a ser un pueblo" (35). Habíamos dicho que sus recuerdos infantiles estaban íntimamente ligados a la historia de la guerra carlista. También los personajes que primero atrajeron su atención estaban ligados íntimamente a ella en su vida y en su muerte. Don Miguel se veía obligado a reconstruir la historia de su pueblo, y de esta manera la novela fué, poco a poco, ganando espacio; los múltiples personajes delineados vigorosamente, aunque con cierta economía y algunos necesarios toques caricaturescos, iban trayendo a la novela, de un lado, mayor acción

---

(33) *Sur,* 119, p. 52.

(34) *ECl.,* p. 60; Cf. carta a Ganivet, 14-X-98, en "Tres cartas inéditas de Unamuno a Ganivet", en *Insula,* Madrid, número 35, 1948, p. 2. En adelante, *Ins.*

(35) *Sur,* 119, p. 46.

y espacio, y, de otro, toda una vida colectiva (36). En este proceso, con la evolución ideológica de Unamuno, quizá con el intento de unificar ese mundo que se desbordaba, empezaría a dominar el empeño de "reducir doctrinas abstractas a sucesos reales" que confiesa don Miguel a Ganivet, en carta de 1 de septiembre de 1898 (37). La aventura ideológica de Unamuno y su creciente captación de la realidad social están íntimamente ligadas a la gestación de *Paz en la guerra.* Su crítica liberal va perdiendo terreno y queda limitada a caricaturizar el *fuera* de la vida colectiva, la *condenada historia superficial,* mientras que su honda comprensión cariñosa por el hombre del pueblo ganaba terreno en la creación amorosa de la personalidad de Pedro Antonio, de Josefa Ignacia, de Ignacio, de tantos otros personajes. Con su incursión en el socialismo, la novela va a empezar a significar un poema épico popular. Por debajo de todo ello, la personalidad religiosa de Unamuno, revivida en su evocación de la infancia, que había permanecido nunca lo suficientemente sofocada bajo su aventura de intelectual agnóstico, lo llevaba a comulgar con la sencilla y vigorosa creencia del pueblo honrado, humilde y sincero.

Finalmente, debemos observar que el pasaje más importante de la novela nace con la descripción titulada *En Pagazarri,* escrita en septiembre de 1893 (38). Con muy pocas variantes—las indispensables para coronar

---

(36) Véase *San Miguel de Basauri (En el Arenal de Bilbao),* fechado en abril de 1892, leído en "El Sitio", el 1 de mayo de 1892; publicado en *El Nervión,* Bilbao, 9-V-92. (He creído ver en este artículo una reelaboración de *¡Qué tiempo aquel!,* en *El Diario de Bilbao,* 19-VII-1891). Fué recogido en *De mi país;* puede verse en *OCA.,* I, pp. 265-273.

En marzo de 1891 don Miguel leyó trozos de *Paz en la guerra* en "El Sitio" (Véase *La República,* Bilbao, 22-III-1891).

(37) *Ins.,* núm. 35, 1948, p. 2.

(38) Publicado en *Eco de Bilbao,* 22-X-1893.

la novela—, manteniendo, en verdad, toda su frescura primitiva, se integra en *Paz en la guerra.*

Recuérdese que en el *Prólogo* a la segunda edición de la obra, don Miguel, viendo confirmada su declaración a Arzadun, advertía: "Esto no es una novela; es un pueblo" (39). Don Miguel afirmaba que en esa novela había echado los cimientos de su "concepción política, histórica de nuestra España" (40), que en ella había estudiado el carlismo (41) y que en ella, "sobre el fondo de la última guerra civil carlista", había tratado de dar vida "al espíritu" de su casta vascongada y de resucitar "el alma" de sus recuerdos infantiles (42). Al referirse a su novela, que era flor de su preocupación social en el más hondo sentido, afirmaba, en carta de 1901 a Federico Urales, que daba por ella toda su labor de "publicista socialista y en ciertos aspectos anarquista" (43). Ahora bien. Hemos intentado esbozar el verdadero significado histórico de estas afirmaciones valederas. No está de más recordar aquí, cuando intentamos hacer ver la unidad de su novelística, que, en el *Prólogo* de sus *Tres novelas ejemplares y un prólogo,* estupenda revelación de la estética de su novela continuamente citada por los estudiosos, don Miguel afirma que había extraído a todos sus agonistas de su íntima realidad personal "que es todo un pueblo" (44).

Es decir, podemos pensar que, al germinar la novelística de Unamuno, debido a múltiples causas, día a día, fué ganando a un relato de individualidades perso-

---

(39) *PG., Pról.,* p. 10.
(40) *Poesía y política* (6-X-22), en *DyA.,* VI.
(41) *Un artículo más* (4-XII-1899), en *DyA.,* VI.
(42) Carta, 26-IV-1895, en *ECl.,* p. 60. Cf. *PG., Pról.,* p. 9. Es innecesario insistir sobre el autobiografismo depositado en la novela y declarado continuamente.
(43) Urales, *Ob. cit.,* t. II, p. 208.
(44) Unamuno, *Tres novelas ejemplares y un prólogo,* Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, 1950, p. 19. En adelante, *TNE.*

nales un mundo de personajes hasta enfrentarlo a una realidad social mucho más amplia. Este quizá sea el auténtico proceso de gestación de *Paz en la guerra,* que se ha preferido ignorar, porque era más fácil refugiarse en la etiqueta de *oviparismo.* Podemos pensar, entonces, casi sin temor a equivocarnos, que *Nuevo Mundo* venía a cumplir, liberada de circunstancias externas por el proceso espiritual que se iba cumpliendo en la antesala de la crisis de 1897, su fundamental empeño de manejar *almas* en la novela y sus ansias autobiográficas que ya se manifestaban en alguno de los pequeños relatos anteriores a sus propias memorias, como el titulado *Ver con los ojos,* publicado en la fecha clave de 1886 (45).

Don Miguel, que había escrito un diario en su juventud, escribía a la que entonces era su novia:

> ¡Si yo escribiera unas memorias de mi vida, cuánto había de aprender! Porque mi vida ha sido una vida serena en la superficie, agitada en el fondo, como ese mar que cuando está más sereno guarda en sus ocultos senos el germen de la tempestad.

Creo que se puede advertir en esta confesión la raíz de su novela personal y del autobiografismo depositado en ella. Su rica personalidad interior no tardaría en producir el nombre que en la historia es Miguel de Unamuno. Aprovechando el sentido de esta confesión, creemos conveniente destacar otro aspecto que incide en la relación de su vida y su obra. El 17 de junio de 1892, don Miguel de Unamuno escribía lo siguiente a su amigo Juan Arzadun:

> Todo el fruto que podría darme mi novela me está dando, su labor deja huella en mi espíritu y aunque ahora

---

(45) Publicado el 25-X-1886 en *El Noticiero Bilbaíno,* de Bilbao; recogido en *Relatos Novelescos,* en *DyA.,* II, pp. 385-392.

la queme o la haga trizas sacaré de ella todo el provecho interior que puede sacarse. Pero como no debemos ser egoístas, la largaré por ahí a ver si a los otros les lleva un poco de lo que a mí me ha dado y despierta en ellos cosas dormidas. ¡Cuánto me ha enseñado mi obra! (46).

Permítaseme formular algunas preguntas. ¿Qué podía enseñarle *Paz en la guerra* en aquella fecha? Es indudable que, al lado de lecciones de comprensión humana—el cariño a Pedro Antonio, por ejemplo—, le prestaba también lecciones históricas y, ya entonces, lecciones sobre sí mismo, despertándole "cosas dormidas"; también, probablemente, empezaba a enseñarle las entrañas sociales. Ahora bien. Podemos también preguntarnos qué encontraría en los días de la antesala de la crisis al realizar las últimas reconstrucciones y la redacción definitiva de su largamente elaborada novela. Si bien entonces su novela le enseñaría mucha historia y muchísima preocupación social, también, incrementadas sus preocupaciones íntimas, le prestaría enseñanzas sobre sí mismo, poniéndole delante de los ojos su propia imagen histórica. ¿No resulta hondamente revelador que entonces haya sentido la necesidad de dar vida a un cuento de personaje autobiográfico, que llegó a convertirse en una novela personal más exclusivamente individual y autobiográfica que *Paz en la guerra,* muchísimo más intimista, como *Nuevo Mundo?* Puede pensarse que la dosis autobiográfica de *Paz en la guerra* habría facilitado un encuentro consigo mismo y que le habría hecho sentir la necesidad de volver a las fuentes de su expresión artística para retomar su pasión personal —y entonces autobiográfica—, de la cual parece, en definitiva, nacer casi toda su obra. En otro sentido, habría facilitado una reviviscencia de su antigua creencia infantil, de su proceso fervoroso de la adolescencia, de la

(46) *Sur,* 119, p. 50.

racionalización de su fe, de la crisis de esta fe en un despeñadero de pérdida, de los pasos de retorno a ella, todo ello como un examen de conciencia que lo dejaba en una tensión poderosa que apuntaba hacia la fe.

Es cierto que Unamuno le decía a *Clarín,* al darle noticias de su producción, en carta de 31 de diciembre de 1896:

> Con este libro [*Paz en la guerra*] me echo a la palestra [...] Si cae bien, y aunque no caiga bien, daré pronto a luz otro: "El reino del hombre", en que, abandonando el elemento histórico, me meto en un relato de una vida puramente interior, en la vida de un alma (47).

Sin embargo, este juicio exacto en cuanto a la historia externa, pública, de su novelística, carece de toda la riquísima complejidad que, según hemos ido viendo, posee la historia auténtica del proceso de la génesis de su *novela personal.* Es decir, la novelística de Unamuno había tenido su origen en *personalidades individuales* que habrían sido su objeto primero, aunque en el período de gestación de *Paz en la guerra* fuese ganada por lo histórico y social, por la *personalidad de un pueblo,* no sin que cristalizara su empeño novelístico en una arquitectura original que, en algunos sentidos, depende de una personalidad individual. Conviene insistir una vez más en el hecho de que don Miguel estuvo tan fuertemente ganado por su novela *Nuevo Mundo,* terminada antes que *Paz en la guerra,* que había decidido iniciar sus publicaciones con esa novela personal—de personalidad individual—y autobiográfica, casi hermana gemela de *Paz en la guerra,* y nítida reafirmación de su concepción más íntima del género; sin embargo, autor primerizo, prefirió lanzar en primer término *Paz en la*

(47) *ECI.*, pp. 71-72.

guerra, la novela que podía obtener más fácil acogida del público, según le aconsejaron sus amigos.

Conviene presentar aquí, como útil documentación histórica, un juicio comparativo. Ramón D. Perés, en carta del 25 de noviembre de 1896, haciendo un resumen de sus impresiones sobre *Nuevo Mundo,* escribía lo siguiente:

> Bajo otros aspectos es también interesante "Nuevo Mundo". Por ejemplo: por la frondosidad de ideas que hay en él; por la hermosura de muchas de sus frases, llenas siempre, y muy hondas, muy sentidas, grabándose en la mente; por su alta idealidad, en la que se dan la mano el filósofo y el poeta, dos hermanos, al fin y al cabo... En fin, ya dije a V. que he leído el libro con mucho gusto, y con lo que llevo escrito ya le he dado algunas razones que se lo demuestren. Ahora, para juzgarle a V. mejor como novelista, sólo me falta ver la otra obra que según me dice está ya imprimiendo, y que despierta mi curiosidad por las noticias que de ella tengo.

Al aparecer *Paz en la guerra,* este corresponsal, declarando sus preferencias, que bien pueden estar mediatizadas por la mayor asequibilidad de la obra aparecida. escribía a don Miguel, en carta de 28 de febrero de 1897:

> Hallo su novela muy superior a "Nuevo Mundo", al menos tal como yo lo conocí, y sólo siento que no haya V. limado más y corregido aquellas páginas vibrantes, llenas de savia engendradora de frutos y no de hojarasca.

VII. POSIBLE REVES DEL EQUILIBRIO DE "PAZ EN LA GUERRA"

Este es el momento oportuno para escudriñar en la armonía, en el equilibrio, de *Paz en la guerra.* Es parcialmente cierto que, como dice Blanco Aguinaga, la

obra responde, en algún sentido, a un mundo interior de paz y armonía juvenil y no a la preocupación interiorizante de los ensayos *En torno al casticismo* (48). Pero quizá es mucho más importante observar, como lo hace Antonio Sánchez Barbudo, que hacia 1895 se observa en Unamuno "un recrudecimiento de preocupaciones religiosas hasta entonces quizás sofocadas", y que "bajo el peso de ellas debió redactar por última vez su novela" (49). Es decir, en el período que he denominado la antesala de la crisis de 1897, y que he documentado sólidamente reafirmando las dataciones de Sánchez Barbudo, quien ya señalaba que la crisis de 1897 fué "culminación de un largo período de inquietud religiosa" que había ido creciendo desde 1895 (50), *Paz en la guerra* recibió sus últimas redacciones. Ese Unamuno íntimo, religioso, sofocado en algunos períodos de su vida—que después, en trabajos posteriores, dejó olvidado por completo este excelente investigador—pugnaría casi inútilmente por manejar la pluma en dichos momentos. Aunque cronológicamente no tenía por qué entregarse directamente el proceso de la antesala en la personalidad de Pachico Zabalbide, la fuerte tensión religiosa de aquella época bien pudo dejar mayores señales no sólo al final de la novela—donde se recoge, con leves retoques y adaptándola a la unidad de la novela, una descripción de 1893 (51)—, sino a través de toda la orientación del relato. Quizá ahora comprendamos mejor por qué Una-

---

(48) En "Interioridad y exterioridad en Unamuno", en *Nueva Revista de Filología Hispánica,* México, VII, 1953, p. 686, nota 2.

(49) Antonio Sánchez Barbudo, *ob. cit.,* p. 41.

(50) *Ibid.,* p. 52.

(51) "Parecen encerrar una intuición vivísima oscurecida luego", observa Sánchez Barbudo al estudiar las páginas de la descripción final de *Paz en la guerra* (*Ob. cit.,* p. 36). Ignoro si *En Pagazarri* fué la primera expresión de la experiencia. De serlo, contradice en algo la hipótesis de Sánchez Barbudo.

muno, a fines de 1896, no había querido repasar su novela (52), redactada en el verano de aquel mismo año. A la luz de la documentación que hemos ofrecido sobre su novela inédita y desconocida, *Nuevo Mundo,* podemos afirmar que el equilibrio de *Paz en la guerra*—considerada ésta desde la última redacción de 1896—está conseguido mediante la exclusión del estado de ánimo nacido del proceso religioso que se había ido cumpliendo desde 1895. Es posible que *Nuevo Mundo* ofrezca, en su día, el testimonio literario definitivo de las fuertes preocupaciones religiosas que padeció en aquellos años don Miguel y que permita ver algo más del fondo religioso que Unamuno quiso y no pudo revelar en *Paz en la guerra,* donde quizá mantuvo, es cierto, no es posible afirmar hasta qué punto sin estudiarlo minuciosamente, alguna dosis de serena resignación frente al vacío, de entrega al activismo, de comunión—quizá no *panteísta,* adjetivo muy fácil de emplear—con la naturaleza y la vida caedizas. Sin embargo, la paz, que ya no era tal en la *antesala,* le iba a resultar cada vez más terrible conforme fuera dejando en libertad su íntima personalidad que deseaba afirmarse para siempre. *Esa* cierta paz de resignación a la muerte iba a ser quebrada definitivamente por el impacto de la experiencia religiosa de 1897. Desde entonces, va a aparecer, heroicamente confesada ante su siglo, la permanente voluntad de creer del gran rebelde Unamuno, como expresión de su más íntima personalidad humana y religiosa (53).

Es importante señalar que, camino de la crisis de 1897, cuando *La Imitación* fué lectura importante, don Miguel había pensado utilizar un párrafo de ella para epígrafe de su obra a la que quería poner de título *Paz.* José María Soltura, el amigo que se encargó de cuidar

---

(52) Carta a *Clarín,* 31-XII-1896, en *ECl.,* p. 71.
(53) Cf. Sánchez Barbudo, *ob. cit.,* pp. 38-39.

la impresión en Müller, le escribía así, en carta sin fecha:

> Y a propósito de este bautismo provisional [*Paz*], le diré que no me llena: no me dice lo que *Paz en la guerra*. "En la calle y en el monte". La cita aquella de la *Imitación de Cristo* me parece oportuna, apropiada para el título presente de la obra. Si se decidiese por cualquiera de los otros dos, se puede citar algún otro trocito más movido, más pasional, del mismo Kempis.

También es importante observar la impresión que causó *Paz en la guerra* en uno de sus lectores, quien más tarde se convirtió en uno de los asiduos corresponsales de Unamuno, don Pedro Jiménez Ilundain. En carta sin fecha, escrita a ratos en forma de diálogo, anterior a la de 30 de enero de 1897, este corresponsal le dice lo siguiente:

> Y va de consejos (al autor, por supuesto) en *Paz en la Guerra* y en casi todos sus escritos y aun conversaciones (las pocas que le he oído) hay una atmósfera de misticismo que... hiede.
>
> Usted es ateo: es decir, su inteligencia; pero su alma (pase la palabra) es religiosa, creyente, mística. De modo que fundido eso en partes iguales resulta una amalgama de doscientos mil diablos y que ni cristo la entiende.
>
> Recipe: Diariamente duchas frías por dentro, es decir en lo *hondo* del alma. Dos horas diarias de meditación hasta ponerse de acuerdo consigo mismo. Huir del tolstoismo y congéneres como del demonio. Cuidar mucho, no se desarrolle ese grano que le ha salido en forma de Panteísmo de nuevo cuño y que nos lo quiere endosar a unos cuantos inocentes; y... vomitivos, muchos vomitivos y fuertes hasta acabar de arrojar ese sedimento de religiosidad que han dejado en V. dos mil generaciones de creyentes y que V. ha seguido cuidando aun después de dejar de *creer*.

Con este régimen desaparecerá pronto esa debilidad religiosa (54).

Ya don Pedro Jiménez Ilundain, con fino olfato, había intuído clarísimamente el revés del equilibrio de *Paz en la guerra* a través de Pachico y, principalmente, de las páginas finales, hasta el punto que, con miras a *El reino del hombre,* cuyo manuscrito le había sido ofrecido, insistía en sus consejos, haciendo especial hincapié en aquellas últimas páginas (55). La entrega a una común resignación a la condición perecedera adquiría en esas últimas páginas—quizá también vueltas por algún clima anterior—, debido a una íntima y rebelde inquietud religiosa, una cierta emoción que impresionaba como panteísmo. En el revés, poderosa, aguardando, estaba la inquietud.

---

(54) Véase también en Hernán Benítez, *ob. cit.,* pp. 243-248.

(55) Carta fechada en Gallarta, marzo de 1897. Cf. Hernán Benítez, *ob. cit.,* 254.

LA INSERCION DE UNAMUNO EN EL CRISTIANISMO: 1897 *

Al P. Charles Mœller, prolongando nuestro diálogo.

Al profesor Alonso Zamora Vicente, con mi hondo afecto.

DON Miguel de Unamuno y Jugo nació en Bilbao el 29 de septiembre de 1864 y murió en Salamanca el último día de 1936. Fué un español dedicado a las tareas intelectuales. Mostraba en su vida y obra una clara y fundamental preocupación religiosa. Creo que, en principio, estas observaciones no están sujetas a polémica.

Como todo hombre, vivió comprometido con su mundo histórico, ajeno al cual no se le puede estudiar. Pero tampoco se le puede poner en relación primera con su época en otro aspecto que no sea el de su más íntima preocupación. Sólo este enfrentamiento metódico, la mayor parte de las veces olvidado, puede descubrir el sentido auténtico de sus elecciones en la faena de realizar su vida construyendo su mundo y su persona.

Se observa en Unamuno una reiterada contraposición a la Europa de su época. Su constante enfrentarse a Nietzsche, a quien conocía casi sólo a través del ambiente, su airada polémica contra el cientificismo positivista, su lucha contra el materialismo histórico, su des-

---

* Aparecido en *Cuadernos Hispanoamericanos,* Madrid, número 106, 1958, pp. 7-35.

precio del progresismo, del esteticismo y de la *joie de vivre,* si se mira rápidamente al Unamuno que aparece en sus obras hoy a nuestro alcance, es suficiente, creo, para contraponerlo al horizonte del humanismo ateo de la época que le tocó vivir. La corriente central del pensamiento contemporáneo europeo de la época es el poderoso caudal contra el que lucha Unamuno. Esta observación obligaba a considerar que su actitud partía de unos supuestos cristianos: que, en su época, entre apenas unos cuantos cristianos europeos preocupados, era consciente de los valores que estaban en juego y de la necesidad de dar respuesta, sin eludir ninguna, a sólidas y peligrosas corrientes de pensamiento y vida.

Dostoyewski se había sobrecogido de terror ante un Cristo abandonado a la descomposición, de Holbein. El Cristo yacente de Santa Clara, en Palencia, terrible despojo humano, hace temblar a Unamuno. Este es el impacto que recibe un cristiano ante la realidad de la muerte de Cristo en un siglo que niega a Dios y que pretende matarlo. *Dios ha muerto* era la gozosa comprobación histórica de Nietzsche y la expresión de su voluntad antiteísta, deicida. Unamuno opone con desesperada esperanza, en España, *Resucitemos a Dios,* expresión de su heroica voluntad religiosa y testimonio vivo de la presencia viva de Dios en el siglo. Al concluir su prédica de una cruzada para rescatar el sepulcro de Don Quijote, Unamuno trascribe lo que un amigo—él mismo para dar la clave de su obra—le había escrito proponiéndole "ir a buscar el sepulcro de Dios y rescatarlo de creyentes e incrédulos, de ateos y deístas, que lo ocupan, y esperar allí, dando voces de suprema desesperación, derritiendo el corazón en lágrimas, a que Dios resucite y nos salve de la nada" (1). Comprendía que el humanismo ateo, al aniquilar a Dios, habia aniquilado *al hombre:*

---

(1) *Ens.,* II, p. 82.

"Lo que han hecho con nosotros, Diosito, necios los hombres; / apenas nos han dejado, puras sombras, nuestros nombres" (2). Unamuno, con heroísmo inactual, ridículo e incomprensible para el creyente ingenuo de su época, decía: "En nombre del Santo Nombre / proclamaré Dios a Dios; / luego en nombre de los dos / he de firmarlo: Yo, el Hombre" (3). Implora, en su meditación ante el Cristo de tierra de Santa Clara: "Y tú, Cristo del Cielo, redímenos del Cristo de la tierra" (4). Unos meses más tarde empezaba a escribir su honda oración poética *El Cristo de Velázquez* (5). Y Unamuno, haciendo de su nombre, Miguel—¡quién como Dios!—, un nombre de batalla (6), se enfrenta a lo que llamaba la *inquisición atea* de la época, consciente del ridículo histórico—y escándalo perpetuo—de la *locura de la Cruz.*

No se puede desconocer, sin embargo, el radical humanismo ateo de Unamuno de 1882 a 1886, y aún, en otro aspecto, hasta mayo (?) de 1895. Este período, sin embargo, permanece hasta hoy casi desconocido. Pero precisamente un estudio serio de Unamuno me obliga a fijar, tras dos años de *antesala,* el año de 1897 como fecha clave de su *inserción* definitiva en el cristianismo. Y en mis investigaciones documentales, gracias a la Providencia, logré descubrir el documento fundamental para el estudio del proceso religioso de aquel año. Con el

---

(2) Unamuno, *Cancionero,* Buenos Aires, Losada, 1953, p. 148.

(3) *Ibid.,* p. 293.

(4) Unamuno, *Andanzas y visiones españolas,* Madrid, Espasa-Calpe, 1955, p. 270.

(5) Este poema, de rica cristología paulina, nace a consecuencia del poema en prosa al Cristo yacente de Santa Clara (*Ibid.,* p. 223).

(6) Véase, por ejemplo: «"No serviré, Señor! / llevo la luz!" Luzbel / "Te serviré en amor; / ¿quién cómo Dios?" Miguel.» (*Cancionero,* p. 186). Esta breve introducción es resumen de un trabajo que tengo preparado sobre el tema.

Diario de 1897, la mejor voz de don Miguel vino a consolidar una larga tarea de dos años.

En el presente artículo se trata de datar el estallido de la crisis y se ofrece una descripción externa y una historia del *Diario*, el estudio de las personas y de los factores que intervinieron en la crisís y el proceso de incubación de ella.

Hubiera querido añadir, por razones personales, al final de este artículo una brevísima exposición del *Diario* y unas cuantas conclusiones. Pero no me atrevo, y menos en esta exposición detallada, a convertir en una serie de afirmaciones el riquísimo contenido del documento y mi modesta labor de algunos años. Me someto a las exigencias de honradez, paciencia y humildad que el trabajo científico impone. Y, en la tarea tan delicada que me ha tocado en suerte, no me resigno a escandalizar a la crítica con unos cuantos enunciados.

Es cierto que la crítica pudo haberse acercado con mayor éxito al problema religioso de Unamuno con los materiales de que disponía antes de la aparición del *Diario*, importante y revelador documento que no fué objeto de minuciosa búsqueda. Sin embargo, su desconocimiento es, en algún modo, disculpa. Hizo falta en las investigaciones una más atenta consideración de los fenómenos históricos del siglo XIX europeo y sus modalidades españolas para entender mejor la personalidad concreta de Unamuno. Había que investigar mucho más en su mundo histórico y en sus experiencias antropológicas, para tratar de esbozar con fidelidad el perfil de su figura y el contenido de su obra. Sólo después de esta tarea se podían señalar los auténticos límites filosóficos y teológicos de su mensaje (7). La comprensión histó-

---

(7) La inclusión de las obras *Del sentido trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo* en el *Indice* obliga al intelectual católico, sobre todo, a una mayor seriedad y responsabilidad al

rica de la época y del hombre fué deficiente. Espero fundadamente que la labor del P. Charles Mœller entregará, como fruto de la inteligente orientación teológica e histórica de su obra, riquísimas perspectivas que seré el primero en aprovechar concordándolas con mis investigaciones. En la crítica unamuniana—juzgo como católico—ha hecho falta, en más de una oportunidad, una mayor caridad, virtud que funda la ciencia del cristiano. Por ello mismo, ya lo he dicho, no quiero, con afirmaciones sucintas, poner en riesgo la caridad ni crear polémicas ganadas por el orgullo. Estas no harían sino impedir la comprensión. Espero poder ofrecer algo más tarde, aunque todavía antes de lo que hubiera querido, un trabajo sobre el contenido mismo de la crisis de 1897, que se halla casi terminado y del que este artículo es parte inicial. Obligado a adelantar mis trabajos sólo entregaré aquellos que considere en algún modo maduros y necesarios.

I. DATACION DE LA CRISIS

El estallido de la crisis religiosa de 1897 debió tener lugar en los días inmediatamente anteriores al 23 de marzo de aquel año. Aquel día el P. Juan José Lecanda fechaba en Alcalá de Henares una carta de contestación a Unamuno haciéndose cargo de su situación espiritual e invitándolo a pasar la Semana Santa de aquel año a su lado. Las características externas del documento revelan el apresuramiento con que fué escrito. El espíritu sacerdotal de Lecanda, la amistad que los unía y la importancia del sujeto que padecía la crisis obligaban a una respuesta inmediata. Una carta de Leopoldo Gutiérrez a

---

enjuiciar la obra de Unamuno. Y precisamente le permite trabajar con una mayor caridad para dar testimonio de su espíritu cristiano.

Unamuno, fechada en Bilbao el 31 de marzo de 1897, revela que había transcurrido una semana desde que este corresponsal había recibido la carta portadora de la confesión (8).

II. EL "DIARIO" DE 1897

Desde el año 1944, en el que se publicaron las cartas de Unamuno a Juan Arzadun, se disponía de una noticia sobre la existencia de este valioso documento. La carta, fechada el 30 de octubre de 1897, que tenía confidencias sobre la crisis religiosa de aquel año—repetidamente utilizadas por los críticos—, decía: "Pero todo esto es muy largo, larguísimo de contar y tal vez algún día te deje los cuadernos en que desde hace siete meses anoto cuanto se me ocurre, y pienso, y siento, y descubro en mí" (9). Don Miguel especificaba claramente la clase de documento al que se refería, pues en la misma carta señalaba: "En mi diario de estos meses tengo cantera para muchos artículos" (10).

Poseemos los cuatro primeros cuadernos del *Diario*

---

(8) A fijar la fecha hacia mediados de marzo nos llevaría la hipótesis asentada sobre las cartas de Urbano González Serrano a Unamuno, fechadas el 3 y el 14 de marzo de 1897 y el 29 de octubre de ese mismo año, pero las características de las cartas no ofrecen garantía para tratar de establecer precisiones. Rafael Altamira había recibido noticias el 26 de marzo (Carta a Unamuno, Alicante, 31 de mayo de 1897). Cf. Carta sin fecha de Unamuno a Emiliano Arriaga, contestación a una de 8 de octubre de 1897: "desde marzo en que pasé por una amarga crisis íntima" (en *Bol. del Inst. Americano de Estudios Vascos,* Bs. As., abril-junio de 1955, vol. VI, núm. 21); carta a Arzadun de 30 de octubre de 1897 (en *Sur,* núm. 119, 1944, p. 54). Vid. carta a Jiménez Ilundain, fechada el 25 de marzo de 1898 (Benítez, Hernán, *ob. cit.,* p. 268). Cf. Sánchez Barbudo, *ob. cit.,* p. 50, nota.

(9) En *Sur,* núm. 119, p. 54.

(10) *Ibid.,* p. 57.

contenidos en libretas en octavo, de tapas de hule negro, con la clásica palabra *notas* impresa en las cubiertas, numeradas en romanos por el autor. Los dos primeros constan de 100 páginas manuscritas y los últimos de 96, paginados todos por don Miguel. Las características de los cuadernos, la letra y el contenido no ofrecen lugar a dudas sobre la atribución y la época a que pertenecen (11).

Existe un quinto cuaderno que aún no ha sido posible hallar. Leopoldo Gutiérrez acusaba recibo de cinco cuadernillos en tarjeta postal de 4 de enero de 1898 y, en carta a Unamuno, fechada en Bilbao el 12 de enero de 1901, vuelve a señalar la misma cifra. Además, entre las papeletas preparatorias de la meditación evangélica *El reinado social de Jesús,* aparecen anotaciones que aluden a este quinto cuaderno perdido. La temática señalada en la nota es la misma que se puede encontrar en los cuadernos conocidos:

> Mi reino no es de este mundo. No ruego por el mundo... v. cuadernillo V, 62 y pasajes del *Mundo, Cristo, Intestinas.*
>
> ... ...
>
> Odio al criminal, v. cuad. V, 93. No basta hacer el bien, hay que ser bueno, cuad. V, 87 y otros. *Perdónanos nuestras deudas,* cuad. V, 76 (12).

---

(11) Véase mi noticia "Aparece un Diario inédito de Unamuno" en *Mercurio Peruano,* Lima, abril de 1957, núm. 360, pp. 182-189. Al entregar aquella noticia no habría aparecido todavía el tercer cuaderno. Unos meses más tarde apareció encima de unas estanterías en la trastera de la Casa Museo de Unamuno, en Salamanca. En adelante citaré *MP*. Citaré el *Diario* por la sigla D.

Estoy preparando la edición crítica del *Diario* para una futura publicación. Colaboran en la tarea el P. Charles Mœller y don Manuel García Blanco. Mientras tanto, se busca el cuaderno quinto para poder ofrecer el texto íntegro.

(12) Rectifíquese en *MP.*, p. 186 y nota 4 de la misma página.

Revisando las fechas que contienen los cuadernos y atendiendo a sus referencias de lugar, se deduce que el *Diario,* posiblemente, se empezó a escribir en Alcalá de Henares, quizá unos días antes del 14 de abril de 1897 (13). Unamuno debió volver hacia el 20 de abril a Salamanca para reanudar sus labores docentes. La redacción del *Diario,* quizá desde la página 95 del primer cuaderno, debió continuarse en Salamanca. El cuaderno cuarto contiene hasta los últimos días de mayo. Probablemente el cuaderno desaparecido contiene los primeros días de junio, o escrito, quizá, con menos tensión espiritual debe contener en sus páginas todo lo escrito hasta fines de octubre, según se desprende de la carta que en aquellos días Unamuno escribió a Juan Arzadun.

Tras larga *antesala,* Unamuno recibió el impacto de la crisis. Abandonando su vieja timidez, dió a conocer su proceso espiritual llevado no sólo de una necesidad psicológica, sino de un fundamental sentido apostólico. No puede pensarse en una exhibición tras el desengaño de alcanzar la fe, como suponía el profesor Sánchez Barbudo al hablar de los productos literarios de la crisis. Este investigador plantea, para probar el ateísmo de Unamuno, un falso dilema, que en algún otro sentido sí puede existir entre la fe de Unamuno y su oficio de escritor. En la carta de 30 de octubre de 1897, escrita a Arzadun,

---

(13) Debió ser cumplida la orden de no escribir mientras estuveise en Salamanca, que aparece en la carta de Lecanda de 23 de marzo. Rectifíquese en *MP.,* p. 185. Referencias a Alcalá aparecen en el *Diario* (*D.,* I, 20-21 y 96) Cf. Carta de Valentín Hernández a Unamuno, 18 de abril de 1897, y carta de L. Gutiérrez a Unamuno de 20 de abril de 1897. Los diarios aludieron a la "conversión" de Unamuno y a su estancia en Alcalá.

En el *Diario* no existe referencia alguna al año, pero se alude a una carta de L. Gutiérrez, que inequívocamente es la de 20 de abril de 1897 (*D.,* I, 95 y ss.). La primera referencia cronológica que aparece es el Miércoles Santo (*D.,* I, 45), que aquel año fué 14 de abril. La última señala 28 de mayo (*D.,* IV, 72).

Unamuno sólo habla de una *reserva temporal* de algunos frutos de la crisis para evitar no la *literatura puesta al servicio de una misión*, sino el literarismo. En carta de 25 de mayo de 1898 Unamuno declara a Jiménez Ilundain *cumplir un deber y seguir una necesidad íntima de su espíritu* (14).

El *Diario* de 1897 fué conocido por algunos amigos del autor. Se ha tratado de reconstruir esta historia y se encuentran los siguientes datos:

Jaime Brossa escribía a Unamuno el 13 de junio de 1897: "Con qué gusto leeré su *diario*. Mándemelo cuanto antes mejor". No sabemos, sin embargo, si lo recibió. El 3 de agosto de 1897, José García Galdácano aceptaba: "Mándame cuando quieras tu *Diario* lo leeré con una doble satisfacción". Tampoco sabemos si llegó a leerlo.

Es posible que Unamuno hubiese prometido prestarlo a Pedro Corominas, pues el 27 de septiembre de 1897 Corominas le escribía: "No son esas angustias de la muerte que V. me ha prometido dejarme leer un día historiadas...". Y el 30 de octubre de aquel año, Arzadun recibía la vaga oferta de conocerlos algún día (15).

Vicente Colorado se enteró por Juan Barco de la existencia del documento y lo pidió en préstamo a Unamuno. Más tarde acusaba recibo del *Diario* precisando en su carta: "que no lo leerá ni verá nadie, nadie más que quien V. quiera; se lo aseguro". Como las cartas de Vicente Colorado carecen de fecha, ignoramos en qué momento solicitó el *Diario* y cuándo lo recibió.

Timoteo Orbe, en carta fechada en Sevilla el 25 de noviembre de 1897, acusaba recibo de los cuadernos: "Se me quedan por decirle mil cosas que me ha sugerido

---

(14) Cf. Sánchez Barbudo, *ob. cit.*, pp. 51-55. Es necesario leer enteros los documentos utilizados en el trabajo citado.
(15) *Sur*, 119, p. 54.

la lectura de sus cuadernillos, preciosos documentos íntimos, verdadera confesión, por cuyo envío le estoy infinitamente agradecido". En esta misma carta observaba: "No hay remedio, V. es un esteta; los pasages *(sic.)* más hermosos de sus cuadernillos son aquellos en que se presenta V. como continuador de la bella mística castellana; literatura, amigo Unamuno, literatura".

Desde Barcelona, José María Soltura solicitó la lectura del *Diario:* "Gustaríame conocer su *diario,* pero sentiría que por satisfacer mi deseo, se perdiese al venir o al volver. Así es, que puede usted hacer lo que guste; yo salvo con esta advertencia mi responsabilidad". El matasellos de la tarjeta postal sólo permite leer día y mes, 4 de diciembre. En una tarjeta postal sin fecha acusa recibo de los "cuadernos". Y, desde Barcelona, el 30 de diciembre de 1897, escribía a Unamuno: "Uno de estos días, querido Miguel, recibirá usted sus *memorias*".

En carta sin fecha, anterior al 23 de diciembre de 1897, Leopoldo Gutiérrez expresaba su deseo de recibir los cuadernillos que don Miguel le había anunciado. En tarjeta postal del 4 de enero de 1898 decía: "Recibí sus cinco cuadernillos". En carta de 9 de enero de aquel año comunicaba a don Miguel que estaba leyendo el *Diario* y que se lo devolvería lo más pronto posible. Los comentarios de Leopoldo Gutiérrez sobre este documento se hallan en carta a Unamuno fechada el 31 de julio de 1898. Como disculpa por la demora le decía:

> Desde que recibí sus cuadernos, me parece que estoy con V. y le hablo todos los días, o mejor que V. me habla con tanta sinceridad, que casi casi, se avergüenza uno de no haber llegado a hacerlo así nunca con nadie.

Leopoldo Gutiérrez, espíritu lleno de comprensión, poseedor de una auténtica sensibilidad religiosa, hacía este hermoso comentario sobre las páginas leídas:

Cuando recibí sus cuadernos y empezé *(sic)* a leerlos y vi toda su importancia, me conmoví mucho. No, no puede darse mayor prueba de afecto a una persona que el que me ha dado mandándome sus cuadernos *(sic)*. Sin embargo creo que es peligroso hacer tales confianzas. Andese con cuidado sobre todo con literatos.

Me han interesado mucho, muchísimo. Qué lucha tan horrible supone ese batallar sin tregua entre el hombre viejo que se obstina en vivir y que no quiere ceder el puesto al nuevo; y sobre todo qué encarnecimiento por *(sic)* poner de relieve sus flaquezas empeñado en mirarlas con cristal de aumento.

Mucho ha sufrido V. y mucho le queda aún por sufrir. No he encontrado en ellos ni una nota alegre, en medio de tanta tristeza.

El 12 de enero de 1901 el *Diario* estaba aún en poder de Leopoldo Gutiérrez, según se desprende de una carta escrita a don Miguel en dicha fecha. En una nota adjunta (?) ofrecía a Unamuno: "En cuanto a los cuadernillos espero dárselos a V. personalmente cuando venga. De no venir, dígamelo para que se los envíe".

No se puede precisar la fecha en que los cuadernos del *Diario* volvieron a las manos del autor. Los cuidaría, más tarde, celosamente, como cuidaba sus papeles, entre los que sólo él—y no siempre—se entendía (16). Muchos años más tarde, en 1927, desterrado voluntariamente en Hendaya, sospechó que durante su ausencia su hijo Fernando y su hija Salomé habían descubierto el *Diario*. Conmovido por la sospecha, en una carta de confidencias íntimas de tipo religioso, inusitada revelación a la familia, el día 3 de marzo de 1927 escribía a su hija Salomé: "Sé que tu hermano Fernando, y acaso tú misma, habeis huroneado en cuadernillos que tuve que dejar en casa y que guardé celosamente" (17). Estas líneas, aun pen-

(16) Unamuno a su hijo Pablo, París, 23 de junio de 1925.
(17) El paradero del *Diario* fué ignorado por críticos y fa-

sando en la posibilidad de otros diarios anteriores, las creo referidas al *Diario* de 1897.

III. PERSONAS Y FACTORES QUE INTERVIENEN EN LA CRISIS

1. *Raimundo Jenaro de Unamuno.*

Para comprender la crisis de 1897 es fundamental conocer la dolorosa preocupación de Unamuno por su hijo hidrocéfalo Raimundo Jenaro. El niño nació el 7 de enero de 1896 y murió, tras siete años de inconsciente agonía, en 1902 (18).

Para comprender cómo se insertaba esta desgracia en el espíritu de Unamuno es necesario sacar a la luz unas fantasías literarias del autor escritas entre 1880 y 1889 (19). En una de las cartas que cambian dos personajes de ficción—Enrique y Juana—Enrique cuenta que ha asistido al entierro de un niño. La descripción del cadáver del niño está realizada con un macabro—y romántico—realismo. Y Enrique cuenta a su amada que esa noche soñó que la tenía abrazada y que en el sueño ella se convirtió en un cadáver (20). Quizá todo el mundo de preocupaciones de Unamuno por la muerte propia

---

miliares. Aludía a él Juan Marichal en su artículo "La originalidad de Unamuno en la literatura de confesión" en *La Voluntad de estilo,* Barcelona, Seix Barral, 1957, p. 240. Sé que Federico de Onís, discípulo de don Miguel, preguntó inútilmente a la familia por el paradero del *Diario.*

(18) Véase en el archivo de la parroquia de San Boal, hoy en la parroquia de San Juan de Sahagún, de Salamanca, el libro de bautismos, I, folio 346 vlto.

(19) En una libreta en octavo existe inédito un epistolario entre Juana y Enrique. Contiene 13 páginas numeradas por mí. Consta de cuatro cartas de Enrique y dos de Juana. En las cartas aparece el año así: 188..., en cifra incompleta.

(20) Carta de Enrique de 27 de enero (pp. 8-10).

y la muerte de los seres amados, su angustia ante la fatal caducidad del amor, aparecen mucho más claros en este párrafo inédito dedicado a Concepción, su novia:

> Una noche bajó a mi mente uno de esos sueños oscuros, tristes y lúgubres que no puedo apartar de mí que de día soy alegre. Soñé que estaba casado, que tuve un hijo, que aquel hijo se murió y que sobre su cadáver que parecía de cera dije a mi mujer: "¡mira nuestro amor, dentro de poco se pudrirá, así acaba todo!" (21).

El temor de morir que sentía Unamuno desde muy niño—y que sintió por diversas causas durante toda su vida—, y el temor de que muriese la amada, están simbolizados, en parte, por el hijo muerto. Este significaría, con terrible símbolo, la frustración de los entrañables frutos humanos. El amor estaba limitado por la muerte. Los frutos del amor—el amor hecho carne como camino a la inmortalidad auténtica que deseaba—también lo estaban en el común destino humano de morir.

Es fácil comprender el tremendo impacto que sufrió Unamuno cuando la muerte entró en su hogar hiriendo al fruto de su amor. Todo su viejo terror se sentía exacerbado por la dolorosa realidad. Y no llegaba la muerte improvista y rápida, sino que estaba allí, con constante y fría presencia, acechando al inconsciente niño hidrocéfalo.

Según recuerda la familia, pocos meses después de nacer Raimundo sufrió una meningitis. Consecuencia de ella, probablemente, fué la hidrocefalia (22). La primera noticia que tenemos sobre preocupaciones familiares de Unamuno nos la ofrece una carta de Timoteo

---

(21) No se puede precisar la fecha, pero debió ser escrito antes de 1891.

(22) Agradezco al profesor Luis S. Granjel las precisiones médicas que me hizo al consultarle el problema.

Orbe a Unamuno fecha el 5 de mayo de 1896. Quizá respondiendo a confidencias sobre el estado de salud de Raimundo, aludía a las "desventuras de familia" de don Miguel. El estado del niño debió agravarse hacia finales de año, según se desprende de la carta de Mario Sagarduy a Unamuno escrita el 10 de noviembre de 1896 (23).

No se sabe si Timoteo Orbe había deducido por sí mismo las relaciones que expone en su carta a Unamuno, de 27 de junio de 1897, o había recibido confidencias precisas de don Miguel. Aunque su análisis pretende descalificar la autenticidad del proceso religioso de Unamuno, es indudable que observa los hechos mismos con extraordinaria precisión:

> No creo que ha hecho V. con absoluta libertad lo que ha hecho. Creo que la obsesión de su pobre hijo enfermo ha revuelto lo más hondo de su espíritu; el atavismo ha hecho de las suyas al verse un momento libre de los frenos que la inteligente razón de V. le impuso. Yo pienso en la enorme tristeza que ha debido invadir a V. con el triste espectáculo del infeliz ser herido en la cabeza, la pesadumbre constante de esa desgracia, sonando sin cesar en su corazón, como una gota de agua en perenne caída. Hay para enloquecer, y V. ha enloquecido como enloquecen los buenos, haciéndose mejor (24).

---

(23) Antes del 14 de marzo Unamuno había escrito a Urbano González Serrano hablándole del valor del sacrificio en la política. Este corresponsal le respondía el 14 de marzo de 1897: "Tampoco entiendo con V. que todo Martirologio es eficaz". ¿Pensaría Unamuno en el valor del sufrimiento en general y, concretamente, en el valor del sufrimiento de su hijo en relación con sus procesos espirituales? Esta sospecha surge al leer la carta sin fecha de Leopoldo Gutiérrez a Unamuno, escrita probablemente después del 16 de mayo de 1897 y antes del 23 de diciembre de 1897. Don Miguel había hablado, quizá en el verano de 1896 que pasó en Vizcaya, de la sustitución mística del sufrimiento.

(24) Se habla del niño enfermo en carta de Leopoldo Gutié-

Una especie de confesión indirecta puede espigarse en una carta que Unamuno escribe a su amigo Mario Sagarduy, tratando de consolarlo por la pérdida de un hijo pequeño, el 29 de mayo de 1897.

> Lo terrible debe de ser verlos sufrir y luchar con la muerte, una vez que descansan empieza tu descanso. El dolor que te quede será otro dolor, más sereno y más fructuoso.
>
> Creo que conviene que visite la muerte nuestra casa, pues así nos despierta y nos enseña que sólo a luz de ella se ve claro en la vida. Considera ahora que has de seguirle un día y procura hacerte digno de él y de su compañía, niño como él (25).

El texto es sumamente valioso no sólo porque revela cómo don Miguel sufría con la lenta e inevitable muerte de Raimundo, sino porque puede explicar, en parte, la manera en que se estructuran sus preocupaciones en la crisis de 1897. La inevitable muerte del niño, permanente presencia desasosegadora, exacerbaría la conciencia de su propia muerte. Necesitaba apelar a la inmortalidad para no perder al fruto de su amor. Sólo podía ven-

---

rrez a Unamuno, 31 de marzo de 1897. Vid. Avelino Lizárraga a Unamuno, 10 de diciembre de 1897. En febrero de 1938, Pedro Corominas pondrá en relación, aunque bajo los moldes de su deficiente interpretación, la desgracia de Raimundo con la crisis (Cito por traducción española: "El trágico fin de Miguel de Unamuno", en *Atenea,* Santiago de Chile, julio de 1938, XLIII, pp. 101-114. Vid. V. p. 110. En adelante, *Cor.*

(25) Sagarduy le escribía el 3 de julio de 1897: «Yo que creo conocerte un poco he visto en ti una doble superioridad en todas las cosas; sabiendo cuánto quieres a tus hijos y sosteniéndote en medio de tu pena grandísima por el pobre Raimundín, con una serenidad tan grande como la fortaleza de tu ánimo. Quisiera ser como tú, pero no puedo a pesar de mi empeño firmísimo y de mi voluntad de acero."

cer a la muerte en el terreno de la fe. Y conquistar la fe era, para Unamuno, volver a la fe de su infancia.

Hace falta analizar en otros documentos el carácter de símbolo que adquirió el niño enfermo, considerado desde la aventura intelectual unamuniana y desde su concepción de la existencia.

El 3 de marzo de 1927 don Miguel escribía, desde Hendaya, a su hija Salomé: "Guardo siempre en mi cartera un retrato que hice, a lápiz, de tu hermanito nuestro primer Raimundo y ese misterio de una agonía inconsciente *(sic)* de siete años me ha hecho meditar mucho" (26). Esta declaración nace de las reflexiones que lo acosaban en 1897. En el *Diario,* Raimundo aparece simbolizando, con su enfermedad, el intelectualismo que don Miguel había padecido. Tras observar que la enfermedad del intelectualismo, como la locura o la idiotez, es terrible por cuanto el enfermo no conoce su propio mal y vive despreocupado y feliz, anota: "No hace más que reírse Raimundín" (II, p. 24-25). Raimundo tenía paralizada una mano. Don Miguel describe en el segundo cuaderno del *Diario* un despertar angustiado de su período de crisis. Al despertar se había encontrado con una mano dormida y se había apresurado a moverla y tocarla preocupado de si la tenía muerta, de si la muerte le venía por ella (II, 6). Más adelante, Unamuno anota que asistió, en Calzada, al entierro de una persona que había muerto de parálisis. "Yo pensaba en la parálisis espiritual", confiesa *(D.,* III, 10).

En 1900 Unamuno, hablando de su obra *Paz en la guerra,* escribía a *Clarín:* "¿Que es un hijo defectuoso

---

(26) En la cartera de don Miguel se conservan dos retratos: uno de perfil y otro de frente; en este último aparece, a un lado, dibujada la mano paralizada. Están hechos a lápiz y retocados a tinta. También se encuentra junto a ellos un poema inédito al hijo enfermo. El segundo Raimundo de la familia es don Rafael de Unamuno.

de mi espíritu? Tengo a diario ante la vista uno de mi carne defectuoso también, un pobre hijo hidrocéfalo, y bien puedo sufrir el otro tormento" (27). El sentir en alguna manera frustradas sus esperanzas en las dos vías —carne y espíritu—para conseguir la inmortalidad auténtica, para merecerla dentro del sentido de su *moral de batalla,* aparece claramente, en un momento de desaliento, en estos dos motivos reunidos. Véase ahora si se puede precisar un último sentido de este tormento unamuniano.

Posiblemente el poema *En la muerte de un hijo* (28) nace de su dolor por la muerte de Raimundo. Sin embargo, este poema no tiene la poderosa intimidad y el valor de uno que llevaba don Miguel en su cartera junto con los retratos, hechos por él, de Raimundo. Raimundo era el "ángel encarnado en la materia", que vivía "reclamando conciencia". Todos los valores existenciales y sobreexistenciales que Unamuno concebía en estrecha articulación aparecen en esta imagen. El hombre, preso en su condición humana, reclamando una conciencia capaz de postular la inmortalidad, está presente. Y hay unos versos de este poema que hablan de la más íntima angustia de Unamuno ante el silencio de Dios: "Pero en mí se quedó y es de mis hijos / el que acaso me ha dado más idea / pues oigo en su silencio aquel silencio / con que responde Dios a nuestra encuesta".

Raimundo Jenaro, nacido en enero de 1896, va a acelerar el proceso espiritual de Unamuno, que culminará en marzo de 1897. La gravedad de su dolencia, en noviembre de 1896, intensificó la preocupación religiosa de

---

(27) Carta de 9 de mayo, *ECl.*, pp. 98-99.

(28) Unamuno, *Poesías*, Bilbao, José Rojas, 1907, pp. 255-256. Quizá simbolizando la fe perdida, la gracia no alcanzada, aparece en el drama *Soledad* la tragedia del recuerdo de un hijo muerto. Soledad—nombre simbólico—vive obsesionada por la muerte de su hijo y lanza a la acción al marido.

Unamuno. Esta pobre criatura había venido a plasmar en dolorosa realidad los viejos temores de Unamuno. La presencia de la muerte se había hecho real, había cobrado forma visible en el hogar de don Miguel. Aparecían evidentes la caducidad personal, la caducidad del amor, la caducidad de los entrañables frutos del amor. La inmortalidad de la carne aparecía brutalmente contradicha. Esta ineludible presencia de la muerte obligaba a apelar a la fe para poder salvar la auténtica inmortalidad. Dentro del providencialismo de Unamuno, era una especie de castigo del cielo por sus años de alejamiento de la fe, por su timidez de 1895. La inconsciencia del pequeño hidrocéfalo era la inconsciencia del intelectualismo. Y la muerte, con su ineludible y fría presencia, era un aviso. He aquí, visto desde este ángulo, el proceso de la crisis de 1897, en la que don Miguel imploró desesperadamente la fe y trató de reconquistar la fe de su niñez con su mejor disposición de espíritu. Y su alma dolorida, ante el silencio de Dios, adquirió una *resignación activa,* mantuvo una *desesperada esperanza,* postuló una *moral de batalla* para merecer la inmortalidad.

2. *La neurosis cardíaca.*

Por la carta que Mario Sagarduy escribe a Unamuno el 14 de noviembre de 1896 se sabe que a finales de aquel año don Miguel se quejaba de su salud. Y por la que le escribe el mismo corresponsal el 1 de mayo de 1897 se tiene la certidumbre de que Unamuno, durante el período de la crisis, sufría serias preocupaciones por su salud:

> Más extraño y más grave, a mi juicio, es lo referente a lo de la salud. Lo que al final de tu carta pones me hace suponer que la conversación que me refirió Eguillor tuviste con el dentista Niño (el cuñado de Villegas) es cierta, y que has vuelto a caer en la insana manía de

creerte enfermo o próximo a la muerte. Esa preocupación que nunca te ha abandonado, pues a menudo he visto en tus cartas resurgir esa vieja idea en ti, de pensar que la muerte te detendrá en breve en tus proyectos, es verdaderamente funesta y más funesta cuanto más infundada. Jamás has tenido mejor vitola (y valga la palabreja) ni has estado más sólida y realmente sano que cuando yo te he visto últimamente y no creo que aquel robusto estado en que yo te dejé al despedirte en Octubre haya sido modificado por ninguna dolencia.

Parece indudable que desde finales de 1896 Unamuno se sintió enfermo del corazón. En carta a Maragall, fechada el 15 de febrero de 1907, precisa la existencia de su neurosis cardíaca en los días de la crisis de 1897:

¡Y qué sentido, qué vivido aquello de la hipocondría que engendra la punzadita! Aquí donde usted me ve, sano y fuerte, he pasado por eso, por la preocupación de la angina de pecho, de un mal cardíaco, y conozco los males imaginarios. Mi mujer me curó de ello.

... ...

Un día, hace años, cuando me preocupaba lo cardíaco, al verme llorar presa de congoja, lanzó un ¡hijo mío! que aún me repercute. Y ésta es mi tienda de campaña (29).

El texto no ofrece lugar a dudas. El grito de su esposa que recuerda fué lanzado en una de las noches de la crisis religiosa. Es decir, uno de los factores de su crisis fué la preocupación por su salud, la neurosis cardíaca de don Miguel, que quizá, por tradición oral se sabe, tuvo una pequeña base orgánica. En el *Diario* hay señales de la preocupación por su salud. Anota que tuvo noches en las que despertó con una mano dormida, lleno de tristeza y que fué presa del terror cuando despertó

---

(29) *Epistolario entre Miguel de Unamuno y Juan Maragall*, Barcelona, Edimar, 1951, pág. 56. En adelante, *EMar*.

con palpitaciones (*D.*, II, 6). En el drama *La esfinge,* nacido de la crisis, recogiendo sus múltiples temas articulados desde un punto de vista particular, Angel, en un largo monólogo, hablándole al corazón que vela mientras la razón duerme, dice: "Y con tanto anhelar derramarte me ahogas... sí... me ahogas!" (30). En 1897 su neurosis cardíaca constituía otra manera, y verdaderamente personal, de estar frente a la muerte. La caducidad propia lo lanza a buscar por los caminos de la fe una *realidad salvadora,* un Dios inmortalizador. Así las voces *corazón, cardíaca, sentimiento* nacen, opuestas a las negaciones de la razón y a sus insensatas seguridades, de una fuente concreta. El *corazón* es el hombre ante el riesgo de la muerte, es el hombre que no se resigna a morir y que, desde su personal caducidad, se lanza a la búsqueda de la salvación en Dios. El *sentimiento* es el sentimiento real y concreto de la muerte.

3. *Concepción: esposa y madre.*

Sin pretensiones de hacer una novela romántica de la vida y obra de Unamuno, puede afirmarse, sin lugar a dudas, que el amor a Concepción Lizárraga tiene una importancia fundamental para la comprensión de don Miguel. Concepción está presente en la aventura intelectual y religiosa de Unamuno desde los años de la adolescencia. Recuérdese la importancia del amor de Concha en su descubrimiento de la existencia. En 1886 el amor obliga a Unamuno a reparar en la realidad que escapa a su racionalismo, a postular la inmortalidad y a buscar la fe. Aunque es difícil caracterizar aquí fielmente un riquísimo proceso necesitado de exposición histórica, trataremos de hacerlo a partir de los elementos ne-

---

(30) Cito por tercera redacción manuscrita; Act. I, esc. 13, p. 48. Cf. Carta de Unamuno a Pedro Corominas, 15 de diciembre de 1899.

cesarios para entender su presencia en la crisis de 1897. En todo el proceso de acercamiento al cristianismo existe una clara influencia de su novia y esposa. Es ella quien salva a don Miguel de su soledad, sirviendo de puente hacia la realidad, hacia el prójimo y hacia Dios.

La experiencia del amor es una de las cosas fundamentales que separan a los espíritus gemelos de Kierkegaard y Unamuno. Para Kierkegaard la ausencia de Regina Olsen, según reconoce en su diario, era un vacío que le impedía relacionarse íntimamente con el prójimo; la presencia de Concepción hace posible tal relación. A través de ella, Unamuno encontraba la mejor y más honda manera de comunicarse con el mundo (31). Y fué precisamente en las horas angustiosas del estallido de la crisis de marzo de 1897 cuando don Miguel descubrió plenamente todo lo que significaba en su vida el amor de Concha, su vieja costumbre.

En un texto de marzo de 1912, impersonalizando el relato, Unamuno narra los momentos de angustia de su crisis y la amorosa actitud de su mujer:

> Otra vez tengo que volver sobre lo ya dicho. Todo hombre de corazón, penetrado de la íntima soledad en que vivimos en la tierra, sobre todo un hombre como Flaubert a quien su misma excelsitud espiritual le aislaba, tiene que sentir en toda mujer que en espíritu lo sea, en toda alma femenina, una madre. La mujer, sea madre, novia, esposa, hermana o hija nuestra, es siempre nuestra madre, es un espíritu serenador que apacigua nuestras tormentas. [...] Y sé de un hombre que no acabó de descubrir la intensidad y la profundidad toda con que su mujer le quería hasta una vez en que, presa de una sofocante congoja espiritual, le abrió aquélla sus brazos al

(31) Vid. Unamuno a Pedro Corominas, carta de 6 de junio de 1901.

verle llorar exclamando: ¡hijo mío! En este grito es donde descubrió, dice él, toda la profundidad del amor (32).

La amorosa y compasiva exclamación había constituído una honda revelación para Unamuno. Siempre que la recuerde confesará el hondo sentido que tuvo para él. El 30 de octubre de 1897 Unamuno escribía a Juan Arzadun: "Gracias a la familia, a no vivir solo, no he caído en desesperación y en una vida interior tan dolorosa y terrible como la del pobre Pascal, dominado por el miedo, no por el santo temor" (33). En alguna medida, el amor de su mujer le habría librado de una absoluta desesperanza frente a la muerte y lo había hecho sentirse en el umbral donde se siente el *temor y temblor*. Narrando la crisis a Jiménez Ilundain, en carta fechada el 3 de enero de 1898, le comunicaba: «Entonces me refugié en la niñez de mi alma, y comprendí la vida recogida, cuando al verme llorar se le escapó a mi mujer esta exclamación viniendo a mí: "¡Hijo mío!" Entonces me llamó hijo, hijo» (34). A Pedro Corominas le decía, en carta de 11 de enero de 1901: "Jamás olvidaré el tono con que en cierta ocasión [...], al verme llorar exclamó: ¡hijo mío! Me llamó hijo y será verdad, debo de ser hijo suyo, hijo espiritual, en no poco de lo bueno que tengo hoy". Aquel grito, dice en carta de 15 de febrero de 1907 a Maragall, "aún me repercute" (35). Efectivamente, aquel grito, que repercutía en el corazón de don Miguel muchos años

---

(32) *Cartas a mujeres,* en *DyA.,* t. III, pp. 234-235.

(33) *Sur,* 119, p. 53.

(34) Benítez, *ob. cit.,* p. 260. Presencia de Concha en la crisis y recuerdos de la exclamación: Telesforo Aranzadi a Unamuno, 17 de junio de 1897; Blanca de los Ríos a Unamuno, 20 de diciembre de 1898; Unamuno a *Clarín,* 9 de mayo de 1900 (*ECl.,* p. 89); Unamuno a Maragall, 15 de febrero de 1907 (*EMar.,* p. 56); Pedro Corominas a Unamuno, 18 de mayo de 1934, y Unamuno a P. Corominas, 26 de mayo de 1934.

(35) *EMar.,* p. 56.

después de 1897, aparece en un fruto de su crisis de 1924-25. En *Cómo se hace una novela* aparece un texto profundamente significativo:

> Mi verdadera madre, sí. En un momento de suprema, de abismática congoja, cuando me vió en las garras del Angel de la Nada, llorar con un llanto sobre-humano, me gritó desde el fondo de sus entrañas maternales, sobrehumanas, divinas, arrojándose en mis brazos: "hijo mío!" Entonces descubrí todo lo que Dios hizo para mí en esta mujer, la madre de mis hijos, mi virgen madre, que no tiene otra novela que mi novela, ella, mi espejo de santa inconciencia *(sic)* divina, de eternidad (36).

Es necesario penetrar en la honda raíz de las declaraciones de Unamuno sobre tal incidente histórico—y *eterno*, diría don Miguel—, intentando una reconstrucción de la problemática situación en la que se inserta aquel grito de amor y compasión y el valor que dentro de ella adquiere.

Don Miguel sentía sobre sí el peso del absurdo de la muerte. Estaba bajo las garras del Angel de la Nada. Impotente, desesperado, ante el acabamiento total, llora con 'llanto sobrehumano' ansiando la salvación, buscando una 'realidad salvadora' más allá del hombre mismo. No hay razón humana que le preste esperanza; necesita la fe. Su corazón busca al Padre que lo salve de la muerte. Vive dolorosas angustias ante el silencio de Dios. Su radical soledad le arranca lágrimas de desesperación. El "¡Hijo mío!" de Concha nace de unas *entrañas sobrehumanas, divinas*, como respuesta que le presta ínti-

---

(36) Buenos Aires, Alba, 1927, p. 102-103. En otras obras aparece el recuerdo de la escena de la crisis con el inconfundible grito histórico. *La esfinge*, Act., II, esc. 2, p. 56 y Act. III, esc. 6, pp. 134 y 135; *AP.*, p. 126; *Ni.*, p. 74; *Dos madres*, en *TNE.*, p. 49; *Abel Sánchez*, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, 1952, p. 48; *Soledad*, en *Teatro*, Barcelona, Juventud, 1954, Act. III, esc. 5, p. 145; *El hermano Juan*, Madrid, Espasa-Calpe, 1934, Act. I, esc. 1, pp. 47-48.

ma compañía. La caridad fraternal de su mujer creyente lo salva en alguna manera de la soledad porque en algún modo es la 'respuesta'—aunque él no quisiera *más mensajero ni mensaje*—que el Padre ha hecho en barro humano y voz humana para él. Aquel grito, además, *lo hace hijo,* hace palpable para él la relación con el amor del Padre, sobre todo si se considera que la posibilidad de sentirse hijo en aquel momento le ayuda a reconquistar la fe de su infancia y su ser de hombre engendrado desde la eternidad. Sentirse hijo le ayuda a remontar la historia y la conciencia orgullosa cerrada sobre sí misma para llegar a la íntima, 'inconsciente' actitud de entrega mística a la voluntad del Padre. De otro lado, dentro de su vida cristiana, es posible afirmar que su profundo amor a María funda el amor a Concepción. La Virgen Madre, la ternura de ella, su *fiat* humilde que hace posible la redención preñan de valor sacramental el hogar de don Miguel (Sobre María, *D.*, I, pp. 33-36, 37 y 81).

No existe, pues, un recuerdo sensiblero de escenas intrascendentes ni una supervaloración emotiva de incidentes prosaicos. La honda raíz de los hechos históricos que Unamuno confiesa y literaliza está insertada en una riquísima experiencia interior que es necesario comprender antes de ordenar y valorar su literatura y su pensamiento.

Finalmente, conviene advertir en qué medida las prosaicas preocupaciones familiares, la cotidiana responsabilidad del hogar, producen en Unamuno, espíritu hondamente preocupado, una especie de capa protectora para su callado diálogo poético. El cree útil para la maduración de las consecuencias de la crisis estas condiciones exteriores que lo obligan a dejar reposar sus íntimos procesos (37).

---

(37) Cartas a Jiménez Ilundain, 25 de marzo de 1898 y 23

El P. Juan José Lecanda había estado en íntimo con-
acto con la juventud bilbaína de la época. Declaraba en
gosto de 1931, al comentar un libro de Azaña, sus re-
aciones con el 'heterodoxo' Miguel de Unamuno y el
fecto que hacia él conservaba (38).

En 1889 Unamuno dedicó su artículo "Castilla y Viz-
aya" (39) al viejo amigo. Al iniciar el artículo el autor
leclaraba haber pasado en Alcalá de Henares, con Le-
anda, los dos primeros días de noviembre de 1888 y los
res primeros del mismo mes de 1889 (40).

El 4 de abril de 1892, cuando don Miguel relata en
u artículo "Tiempos medios, VI" sus experiencias de
niembro de la Congregación Mariana de los Luises de
Bilbao, al hablar de los frutos que recogió en la Congre-
gación, decía: "Y de ella saqué otro fruto, y es la amis-
ad sincera y valiosa de aquel director *dictatorial,* de mi
buen don Juan José Lecanda, a quien pido perdón por
haber sacado indiscretamente a luz sucesos de aquellos
felices días" (41). En las modificaciones que sufre este
artículo para integrar el libro *Recuerdos de niñez y mo-
cedad* la redacción está afectada en cuanto a la forma,

---

de diciembre de 1898 (Benítez, *ob. cit.*, pp. 264 y 275). Cf. Una-
muno a Pedro Corominas, 17 de mayo de 1900 y 11 de enero
de 1901.

(38) Recojo el dato de un recorte periodístico. No he po-
dido averiguar a qué diario pertenece. Pedro Mugica, desde
Berlín, advierte a Unamuno, en carta de 25 de diciembre de
1891, que Lecanda es amigo suyo y, en carta de 4 de noviembre
de 1901, le dice que don Juan José era de su "cuerda".

(39) Subtítulo (?) *En Alcalá de Henares.* Llevaba la si-
guiente dedicatoria: "A mi muy querido amigo D. Juan José de
Lecanda". En *El Noticiero Bilbaíno,* 18 de noviembre de 1889,
Hoja literaria núm. 510. Este artículo fué recogido en *De mi
país.* Vid. *OCA.*, t. I, pp. 214-229.

(40) *OCA.*, I, p. 214.

(41) En *El Nervión,* Bilbao, 4 de abril de 1892. Fué reco-
gido en *Recuerdos de niñez y de mocedad,* 2.ª parte, cap. VI.

pero no en cuanto al fondo: "y de entonces data la preciosa amistad que me une al que fué durante algún tiempo su director" (42). Una honda amistad, nacida en la adolescencia de don Miguel, se mantenía entera a pesar de los años.

Por carta de Bernardo Rodríguez Serra a Unamuno, fechada en Barcelona el 9 de mayo de 1895, se puede afirmar que aquel año don Miguel visitó a Lecanda. Hay que reparar, ante este dato, que en 1895 se inicia el proceso que he denominado *antesala* de la crisis de 1897.

En 1897, recibida la carta de Unamuno, el 23 de marzo Lecanda se hace cargo de los procesos espirituales de su amigo. La carta, que apresuradamente escribe a Salamanca, dice lo siguiente:

> Acabo de recibir tu carta.
>
> Te espero aquí, sin falta, en cuanto tomes las vacaciones de Semana Santa.
>
> Esto está muy aceptable.
>
> Entre tanto, prohibición absoluta y terminante de ponerte a pensar sobre la situación de tu espíritu y de estudiar y escribir de nada.
>
> Pasea mucho con tu muger *(sic)* y tus chicos, date a ellos y procura distraerte, aunque, dado tu carácter taciturno, te costará el hacerlo.
>
> Cuando me escribas, acusando recibo de ésta, que tu muger *(sic)* escriba comprometiéndose a darme noticia de si cumples con lo que te prescribo. Con que hasta que te vengas por aquí. ¡Cuidado con *chifrarse!*
>
> Besos a los chicos y mis afectos a tu muger *(sic)*. Adiós, y vuelvo a decir que te espero por aquí, sin falta.

Don Juan José Lecanda lo invita a ir a Alcalá en vacaciones de Semana Santa y trata de tomar todas las

---

(42) *OCA.*, I, p. 90.

precauciones pertinentes para que don Miguel no se encuentre solo en su proceso espiritual durante los días que debe permanecer todavía en Salamanca. Con sus recomendaciones procura detener, apaciguar el proceso. Preocupado por todos los detalles, llega a indicar en una posdata la conveniencia de que la madre de Unamuno viaje a Salamanca para hacer compañía a doña Concepción mientras don Miguel permanezca en Alcalá de Henares. Al parecer, se cumplieron los deseos de Lecanda, y Unamuno, aprovechando las vacaciones, viajó a Alcalá de Henares. En el *Diario* aparecen referencias a don Juan José con las iniciales *D. J. J. (D.,* I, 19 y 98).

Ignoramos qué tipo de dirección espiritual existió durante el período de la estancia en Alcalá y durante el tiempo posterior a aquélla. Lecanda fué el único sacerdote que tuvo, al parecer, real intervención en los días de la crisis (43), pero no se sabe qué influencia ejerció ni las dificultades que encontró en su labor. Aunque desconocemos noticias que serían muy importantes para un mejor conocimiento del proceso espiritual de Unamuno, queda, sí, el precioso dato de que Lecanda consideraba 'heterodoxo' a don Miguel. Es decir, este dato permite asegurar—confrontado con otros, naturalmente—que don Miguel se movió dentro de un terreno auténticamente religioso, cuyo sentido exacto es preciso analizar después.

Quien conozca el espíritu de don Miguel reconocerá lo difícil que era encontrar un guía apropiado para él. Naturalmente, un guía en el sentido auténtico que el católico le da dentro del diálogo del hombre y Dios. Hace falta tener presente la terrible sequedad interior de Unamuno, fruto de cierto 'puritanismo'—aún católi-

---

(43) El P. José García Galdácano, amigo de Unamuno, le escribía el 19 de mayo de 1897 aconsejándole buscase un director espiritual y le recomendaba consultar sobre ello con el Obispo de Salamanca.

co—familiar heredado, que exigía una gran dosis de ternura. Hay que tener presente también su vigorosa y cultivada inteligencia, su aguzada autocrítica, su extremosa concepción de los fenómenos del espíritu y de la fe. Para estar al lado de Unamuno en esos días hacía falta unas condiciones intelectuales de excepción, una caridad rebosante—paciente y severa al mismo tiempo—y una grande experiencia religiosa de los misterios de la búsqueda y la gracia, además de un profundo conocimiento del alma humana.

Años más tarde, Juan José Lecanda fechaba en Alcalá, el 1 de diciembre de 1903, una carta a Unamuno, quejándose de su olvido: "Estoy por desearte una *murria* gorda, muy gorda como la que viniste a pasarla a mi lado, porque sin estímulos de esta especie olvidas, por lo visto, a un amigo que tanto te quiere".

Quizá Unamuno perdió la confianza en la discreción de su amigo Lecanda. Valentín Hernández le había escrito, indignado por las noticias que corrían sobre su crisis, el 18 de abril de 1897, lo siguiente: "Ha bastado para ello una carta del fraile señor de Lecanda dando cuenta de su estancia en Alcalá a algún amigo a quien habrá escrito por otro motivo".

5. *Lecturas.*

Según se desprende de la carta que Leopoldo Gutiérrez escribe a Unamuno el 31 de marzo de 1897, durante los dos meses anteriores a marzo de aquel año don Miguel había leído casi solamente los Evangelios y la *Imitación de Cristo*. Pensando en que a Dios se va por Cristo, Unamuno escribía en el *Diario* que la lectura del Evangelio, "sobre todo en momentos de aflicción, habrá hecho más que todas las pruebas cosmológicas, teleológicas y morales" *(D.*, II, 18). Ahora bien, hondamente afligido, leyendo los Evangelios Unamuno encontró la persona viva de Jesús, consuelo de los afligidos,

que lo acercó al Padre. De su constante meditación sobre los Evangelios en los días de la crisis nacen sus *Meditaciones evangélicas*. Esbozos de ellas se encuentran en el *Diario*. Unamuno medita particularmente sobre el Evangelio de San Juan atraído por su profundidad y su belleza. Del capítulo tercero del cuarto Evangelio nace *Nicodemo el fariseo (D.,* IV, 61-64), y del cuarto capítulo, *La samaritana (D.,* IV, 64-70 y adiciones en 77-78).

Unamuno encontró en el Nuevo Testamento un personaje ejemplar que le enseñaba cómo acercarse a Jesús y ser otro Cristo y constituirse en apóstol suyo. Una carta sin fecha de José María Soltura a Unamuno, escrita después del 4 de enero de 1897 (44) y posiblemente antes de la crisis, ofrece este precioso dato sobre la atracción que San Pablo ejercía en don Miguel: "Tiene usted razón al admirar a San Pablo". El *Diario* revela en qué medida había un evidente influjo de San Pablo. Unamuno reflexiona hondamente, con vivo sentimiento de emulación, sobre la conversión de Paulo de Tarso al leer el capítulo IX de los *Hechos* estableciendo un paralelo con su propia 'conversión' *(D.,* IV, 21-22) (45). La meditación evangélica *La conversión de San Dionisio* —quizá *San Pablo en el Areópago* sea otro título del mismo intento o una diferente perspectiva para otra meditación—iba a surgir de estas reflexiones sobre la vida de San Pablo, particularmente de su predicación en Atenas narrada en el capítulo XVII de los *Hechos*. Unamuno establecía con indudable acierto comparaciones entre las dos épocas históricas y sentía la necesidad de un

---

(44) Escrita luego del 4 de enero de 1897, pues habla de la carta de Alejandro Guichot, fechada en Sevilla aquel mismo día, que había recibido Unamuno.

(45) Cabe preguntarse en qué medida el autobiografismo desarrollado en *Paz en la guerra,* cuya última redacción fué realizada en la antesala de la crisis, con aquel zahondar en recuerdos infantiles—el examinarse por dentro y el ser *fiel* a los recuerdos en el relato—influyó en su espíritu.

auténtico apostolado cristiano que retomase al hombre neopagano de su época. Util para descubrir el sentido de la misión que trataba de señalarse a sí mismo es la declaración que hace a Juan Arzadun en carta del 30 de octubre de 1897. Hablando de la meditación citada decía:

> Así sucede hoy que muchos adoradores del Inconocible a quien elevaron un ara entre otras tantas aras como el diletantismo recoge, oyen por dentro de sí la voz del Apóstol. ¡Ojalá salga de todo ello un nuevo San Dionisio como del diletantismo ateniense salió! (46).

En este mismo sentido, meses más tarde, en carta de 3 de enero de 1898, le decía a Jiménez Ilundain, tratando de orientar la 'crisis' de éste con el relato de la suya propia: "Resuena en las almas la voz de San Pablo" (47). Jiménez Ilundain le contestaba en carta inédita, sin fecha (48), preguntándole: "¿Dónde están los San Pablos de hoy?" A esta pregunta respondía Unamuno con su intención de dar testimonio vivo, dentro de la línea apostólica paulina, en el siglo que le tocó vivir.

En el acercamiento de Unamuno al cristianismo quizá intervino alguna otra lectura. José María Soltura le escribe en una carta sin fecha, posiblemente escrita después de terminar las labores de la edición de *Paz en la guerra*, lo siguiente: "No conozco las obras de su Juan Bautista que usted me cita en su carta". En esa carta

---

(46) *Sur*, 119, p. 58.

(47) Benítez, *ob. cit.*, p. 256 y ss.

(48) Cf. la carta publicada. Hernán Benítez publicó los borradores de las cartas de Jiménez Ilundain a Unamuno. Alguna vez de un borrador nacen dos cartas enviadas. Las cartas enviadas tienen muchas variantes a veces. Por falta de borrador han quedado inéditas varias cartas. La traducción alemana: *Briefwechsel mit seinem Freund dem Landsmann Ilundain*, Nürenberg, *Glok und Lutz*, 1955, fué hecha sobre la edición de Benítez.

le cuenta que ha visitado a García Galdácano y que éste le había prestado *Todo por Jesús,* del P. Faber. Sin embargo, al no estar relacionados los elementos citados sólo permiten una prudente hipótesis. En carta del 4 de febrero de 1897, fechada por don Miguel al recibirla, Soltura confesaba a Unamuno: "El P. Faber no me resulta en su *Todo por Jesús*". Es posible que Unamuno hubiera recomendado la lectura de las obras del P. Faber a Leopoldo Gutiérrez. Este, en carta sin fecha, escrita probablemente después del 16 de mayo de 1897 y antes del 23 de diciembre de aquel año, relataba a Unamuno su visita al P. García Galdácano y lamentaba que no le hubiera prestado obras de Faber. Si se atiende a las citas contenidas en el *Diario* de 1897, en el que creemos que inevitablemente deben aparecer las lecturas más relacionadas con su estado espiritual, se halla la 'presencia' del P. W. Faber. En el cuaderno primero las citas de Faber llegan a superar a las de la *Imitación.* Creemos que las obras de Faber influyeron grandemente en Unamuno. En el *Diario* aparecen numerosas citas de varias obras del famoso converso.

El proceso del acercamiento de Unamuno al cristianismo fué lento y paulatino, lleno de dificultades. En su primer paso de acercamiento, 1884, debió privar un cierto arrebato puramente sentimental y también, en algún modo, el compromiso que le creaba su noviazgo con una mujer creyente. En 1886 su intelecto estaba ya preparado para insertarse en Cristo. Sin embargo, las tendencias sociales del humanismo ateo, actuando sobre su condición de típico burgués de agitación en lucha por el *modus vivendi,* lo mantuvieron alejado del cristianismo varios años más. Desde 1895 vuelve a iniciar un movimiento hacia la fe. Los años 1895 y 1896 constituyen la *antesala* de su *inserción* en 1897. Estos procesos, que tuvieron lugar entre los treinta y los treinta y dos años y medio de su vida—casi a los treinta y tres ocurrió

el estallido del proceso—, posiblemente serían relacionados, en algún modo, por la amorosa imaginación simbólica de don Miguel con la vida de Cristo. Autorizan a pensar en este tipo de asimilaciones místicas otras análogas que aparecen en el *Diario (D.*, I, 80, y II, 96-98).

Lo que puede llamarse el *estallido* de la crisis, que ocurrió en marzo de 1897, sorprende a Unamuno. Lo coge de súbito el terror a la muerte cuando iba en busca de la gloria *(D.*, IV, 21), cuando menos lo esperaba, sin preparación ni anuncio *(D.*, IV, 45-46), "de un modo violento y repentino" (49). Esta declarada sensación de sorpresa revela la espontaneidad del fenómeno. Pero, a la vez, aquel presente crea rápidamente un pasado que le pertenece. Cuando don Miguel vuelve la vista atrás reconoce una clara incubación de su nueva vida. Aquí interesa, sin reparar en límites temporales, examinar la conciencia que Unamuno cobra de la incubación misma del estallido. El hecho mismo de criticar y asumir su vida anterior en un nuevo sentido de testimonio cristiano lo estudiaremos al analizar la manera en que la crisis compromete la vida de Unamuno.

En el *Diario* aparece una acertada y concisa expresión de la sorpresa, del reconocimiento de la incubación y de la instalación de Unamuno en un nuevo 'estadio' de la vida: "La crisis venía incubándose lentamente y no he comprendido su incubación hasta que ha estallado. Me encuentro en otro país, con otros horizontes, con otra vida" *(D.*, III, 26). Las imágenes empleadas son certeras. Un real y efectivo proceso que incuba y estalla. Y hallándose don Miguel en otro *lugar,* frente a otras *perspectivas,* en una nueva *vida,* se siente algo así como un poco extranjero. Don Miguel comunicaba a su amigo Juan Arzadun, en carta de 30 de octubre, cómo veía

---

(49) Benítez, *ob. cit.*, p. 260. Vid. *Cor.*, III, 106: "descarga fulminante".

la unidad de su vida, en qué medida la experiencia de 1897 no era sino 'vivificación' de su más entrañada vida íntima:

> Cuando vuelvo mi vista atrás y veo el camino recorrido, se me aparece claro que cuanto hoy siento y pienso no es más que coronación, complemento y vivificación de mi anterior vida íntima, purificación de ella. Bien puedo decir que no es derogación, sino cumplimiento de mis tendencias (50).

Tras la sorpresa, Unamuno empezará a reconocer el proceso de la incubación. Apenas iniciado el *Diario,* recuerda una experiencia suya. En una circunstancia anterior quizá a 1897, había sentido desbordársele la honda generosidad humana ante el dolor del prójimo. Cuando de nada le servían sus vanas doctrinas, del fondo de su corazón había brotado la plegaria "como testimonio de la verdad del Dios Padre que oye nuestras súplicas". Sin embargo, había tratado de explicar este movimiento íntimo de elevación a Dios mediante criterios racionalistas. No alcanzaba entonces a ver la verdad que encerraba su impulso de piedad que lo ponía en diálogo con Dios "sin sombra de vanagloria ni de propia complacencia, sin eso que se llama altruísmo y es comedia y mentira" *(D.,* I, pp. 1-3. Cf. III, 74-75) (51).

Reconoce que, en el plano de la acción social, su "constante propaganda por el socialismo elevado, noble, cari-

---

(50) *Sur,* 119, 54.

(51) En la carta sin fecha escrita después del 14 de marzo de 1897—posiblemente antes de la crisis—, José María Soltura descubre la emoción religiosa que don Miguel debió confiarle. Le decía a Unamuno: "Comprendo los éxtasis campestres que experimenta usted en los paseos por esa; paseos en los que le acompañaré algún día, cuando le visite en esa. Rezaremos juntos y nos haremos inocentes, abogando por la gracia y rechazando la ley."

tativo" ha sido una "bendición" para su alma que, en medio de la miseria de su espíritu, había conservado, "por gracia divina, un fondo de nobleza y abnegación" (*D.*, III, 64-65).

En el plano intelectual reconocía la presencia de un sentimiento religioso en muchos de sus trabajos. Llegaba a señalar a don Gumersindo Solís, según se desprende de la carta que éste le escribe el 6 de junio de 1897, párrafos claves de su novela *Paz en la guerra,* para que pudiese entender, con dichos antecedentes, la historia de su crisis. Quizá guiado también por Unamuno, al advertir el valor autobiográfico de *Paz en la guerra,* Corominas le escribía en carta de 27 de septiembre de 1897, refiriéndose a la crisis que ya no podía juzgar pasajera: "podía preverse desde largo tiempo si uno hubiese conocido su pasado, como ahora me parece entreverlo en su propio libro".

El 30 de octubre de 1897 Unamuno explicaba en carta a Juan Arzadun: "Y eso que siempre han tendido a sermón mis artículos más íntimos" (52); y en la carta de 3 de enero de 1898 declaraba a Jiménez Ilundain que veía en sus escritos el desarrollo interior de la crisis (53). A este largo proceso de incubación pertenece, por ejemplo, la historia de su artículo "La fe". Conozco algún esbozo de él anterior al año 1891. El tema de sus notas sobre la fe aparecerá diluído en *Paz en la guerra.* En enero de 1897 aparecen sus meditaciones sobre la fe en el artículo *¡Pistis y no gnosis!,* encabezado por un epígrafe paulino (54). Quizá Jiménez Ilundain se re-

---

(52) *Sur,* 119, p. 57.

(53) Benítez, *ob. cit.,* p. 260.

(54) En *Revista Política Iberoamericana,* Madrid, 30-1-97. Recogido en *DyA.,* III, pp. 507-513.

El problema de la formulación unamuniana de la fe es arduo y espinoso. Su primera incursión en el protestantismo podrá fecharse hacia 1882, al iniciarse el abandono del catolicismo. El carácter vascongado y la modalidad del catolicismo familiar

fería concretamente a este artículo—o estaría enterado de una evolución casi total desde principios de 1897—cuando, al escribirle desde París el 30 de enero de 1897, le decía:

> Los escritos de V., lo mismo antes que después de su evolución de principios de año, me encantan, y esto ni antes ni ahora lo he podido disimular, ni encuentro motivos para ello.
>
> A unos con sorpresa y a otros en son de censura, he oído hablar acerca de su diferente manera actual de ver las cosas tejas arriba.

---

heredado le habían dotado de una concepción católica, sí, pero *inflexible* de la moral. La insistencia moral del catolicismo es pañol reforzaría, en algún modo, su íntima concepción. En su inicial desvío del catolicismo hay una desesperación dentro de su rígida moral—moral algo jansenista, aunque por cierto todavía católica—al sentirse en la conciencia del pecado, según haré la historia en su día. En el *Diario* confiesa que el primer dogma que rechazó fué el del infierno (*D.*, I, 57-59), lo que prueba evidentemente el fenómeno que señalamos. Indudablemente, en su desesperación se refugió en las doctrinas protestantes de la radical maldad de la naturaleza y de la *confianza* en Dios.

Ahora bien, su concepción de la fe, que recoge fórmulas protestantes, nace en un período caótico de humanismo ateo y de esfuerzos por volver a la fe. Creo, sin embargo, que ya en el período de la *antesala* esas formulaciones no intentan ser teológicas. E, indudablemente, a partir de 1897 son una extraordinaria descripción antropológica y no una formulación teológica condenable. Unamuno no habla, no podía hablar, de la virtud teologal de la fe. Uno de los últimos y más trabajados estudios sobre este problema olvida, como siempre lo hizo la crítica, el claro deslinde que Unamuno establece entre el "querer creer" y la gracia de la fe en un ensayo que nace del *Diario*. La meditación evangélica *Nicodemo el fariseo* estuvo siempre al alcance de la crítica. Carla Calvetti en *La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno* (Milano, Marzorati, 1955) se sorprende de algunos distingos que Unamuno hace después de 1920 sin reparar en este texto fundamental dado a conocer en 1899: "Pero la fe no es voluntaria; se debe a gracia, y si no la tengo, ¿qué hacer?" (*Obras selectas*, p. 884). Esta sola frase que aparece en un texto donde se postula lo que llamo una *moral de batalla*—que está lejos de ser una moral sin Dios—para merecer la gracia de la fe y la inmortalidad obliga a revisar los estudios dedicados a la descripción de la fe que hace Unamuno.

Refiriéndose explícitamente al trabajo citado, declaraba, en carta de marzo de 1897, que había algo en él que le traía a la memoria "un sermón de fraile en tiempo de misiones y con el Cristo en la mano".

Sobre *¡Pistis y no gnosis!* lanzaba su duro anatema Urbano González Serrano en carta de 3 de marzo de 1897. No le agradaba el misticismo originado en "un cierto estado febril de la mente", con que se presentaba la "necesidad *científica* de una restauración idealista". Unamuno debió explicarle epistolarmente el sentido que en aquel momento daba a sus doctrinas sobre la fe. Indudablemente que dicho sentido sería otorgado por el hombre que todavía no había padecido la experiencia decisiva de su vida. El 14 de marzo González Serrano escribe a Unamuno una nueva carta rechazando las explicaciones de don Miguel. Es difícil poder reconstruir a través de ella, y sin conocer la carta de Unamuno, lo que don Miguel le habría confiado sobre sus concepciones filosóficas y religiosas. Se puede sospechar, sí, que el corresponsal no lograba entender claramente algún planteamiento vigoroso—antes de que estallara la crisis—de las *contradicciones agónicas* entre la razón y la fe de Unamuno:

> No me convencen (ni aun tocados del subjetivismo personal con que los adereza) sus anhelos místicos y no los siento casi nunca (verdad es que yo me crié sin madre), pues mi emancipación del dogma fué rápida, por obra exclusivamente mía y propia y aún anterior al bautismo de la ortodoxia krausista.
>
> Si la Metafísica es la ciencia perezosa, como ha dicho algún humorista, más perezoso aún es el misticismo, cuya actividad febril se mueve en el vacío.
>
> Sería muy largo debatir la *posición filosófica* que V. toma. Por idiosincrasia me repugnan el fenomenismo y la concepción mecánica. Soy partidario de un panpsiquismo dinámico que impulsa a la evolución y *hace al ser* (al ser colectivo), que lo hace... progresivamente, conden-

sando en los límites de la individualidad. semejantes al *caontchon (sic)*, cada vez mayor realidad y más número de relaciones. Y en el aspecto religioso, que yo sólo concibo como sinceridad y moralidad científicas, mal *verismo* de resignación activa, me atengo a la hermosa frase de Proudhon, que he transcrito y comentado en la crítica religiosa de mis "Cuestiones Contemporáneas".

Esta carta que Urbano González Serrano escribe a Unamuno el 14 de marzo de 1897 permite adivinar el estado espiritual de Unamuno, próximo al estallido de la crisis, pero no permite reconstruir seriamente dicho estado. Sin embargo, limita los alcances del párrafo esta otra carta del mismo corresponsal, fechada el 29 de octubre de 1897:

Es tan extraña, tan rápida (no hacía cuatro días que había yo recibido su célebre programa de fenomenismo escéptico) y tan de *fond en comble* que lo mismo puede estimarse pasajera cual nube de verano que petrificación en el hombre viejo, si es que V. sólo le renovó en la epidermis y en un traga-libros, cuya virtud educadora quedase esterilizada.

Esta larga y clara incubación debió poner en sospechas a muchos de sus amigos. Vistas desde ellos, resultaban extrañas y peligrosas muchas de las actitudes vitales e intelectuales de Unamuno. Era don Miguel quien, por timidez, por una natural inconsciencia previa al cambio de *estadio*, no veía su propia evolución y negaba toda posibilidad de que existiera. Es curioso observar que, con anterioridad a la *experiencia* de marzo de 1897, cuando sus amigos le advertían el peligro del misticismo de su novela, don Miguel, tímido y cómodamente instalado en otro estadio, declaraba su *seguridad* frente a las inquietudes religiosas. Jiménez Ilundain, tras reprochar el "misticismo" de *Paz en la guerra*—y del con-

junto de sus producciones—, escribía a Unamuno en una carta sin fecha, anterior al 30 de enero de 1897:

> Si de las religiones, le encanta a V. la poesía, lo artístico, etc., no nos lo diga a los prosaicos porque confundiremos los extremos y hará que se nos revuelva el poso religioso y nos convirtamos en masculladores de palabras, en rezadores de rosarios. Y cuídese no se le afloge *(sic)* algún tornillo, allá a la vuelta de unos años, y concluya V. la vida pasando cuentas (55).

Don Miguel había respondido, según recuerda en el *Diario,* "que no corría ese riesgo porque había echado la cabeza de la solitaria" (*D.*, I, 11). Jiménez Ilundain preguntaba con escepticismo, en una carta de últimos de marzo de 1897, si realmente había echado ya la cabeza de la solitaria y le deseaba que no se reprodujera.

Para varios amigos de Unamuno, la crisis de marzo de 1897 no fué una sorpresa. Jiménez Ilundain había dicho a don Miguel, en la carta sin fecha, anterior al 30 de enero de 1897, que en su novela *Paz en la guerra* y en otras producciones—y conversaciones—había "una atmósfera de misticismo que... hiede". Decía: "Usted es ateo, es decir, su inteligencia; pero su alma (pase la palabra) es religiosa, creyente mística" (56). Por ello, años más tarde, en carta de 22 de mayo de 1902, le decía a Unamuno que volvería a "caer" como había caído en 1897: "Lo sé y lo veo, como supe, vi y le anuncié su famosa conversión, que sorprendió a muchos y a mí me pareció la cosa más lógica y natural del mundo" (57).

---

(55) El texto citado aparece en el borrador publicado sin el tono directo que tiene en la carta enviada. Cf. Benítez, *ob. cit.*, pp. 247-248.

(56) Esta variante es sumamente importante, pues revela una mejor comprensión por parte de Jiménez Ilundain. Cf. Benítez, *ob. cit.*, p. 246.

(57) Benítez, *ob. cit.*, p. 361. Según juzgaba Timoteo Orbe,

Desde otra actitud espiritual completamente distinta, Leopoldo Gutiérrez le escribía a Unamuno el 16 de mayo de 1897: "Créame que yo presentía y esperaba su conversión desde el verano. Creo que se lo insinué muy vagamente una tarde en el Arenal"; en otra carta sin fecha, escrita probablemente después del 16 de mayo de 1897 y antes del 23 de diciembre de 1897, le confiesa que rezaba por él y que si bien presentía su conversión desde el verano de 1896, no pensaba que fuese tan rápida. "Afortunadamente tiró V. por el atajo", concluye Gutiérrez. Por esta carta se sabe que tampoco fué sorpresa para José García Galdácano la *conversión* de Unamuno. José María Soltura le escribía a Unamuno el 6 de mayo de 1897: "Usted ha sido también para mí, *conejo,* no conejillo, de experimentación." Dice que tenía prevista toda su evolución y lo único que le sorprendía eran los supuestos tratos con los jesuítas. El 19 de mayo de 1897 vuelve a escribirle porque don Miguel se había ofendido por las confesiones de la "experimentación".

Enrique Areilza, en carta del 20 de mayo de 1897, enterado de la crisis, le decía a Unamuno que había sido de esperar el desborde sentimental que, venciendo a su voluntad de vivir en la razón, hiciera brotar el fondo religioso de su educación (58). Jaime Brossa escribía a Unamuno el 13 de junio de 1897, haciendo estas valiosas observaciones:

Soltura era excesivamente superficial. El 31 de julio de 1898 Orbe escribía a Unamuno: "Soltura ha tomado en broma su *conversión;* tiene por V. una gran pasión; pero no cree en la sinceridad de sus últimas *cosas.* Si él tiene razón, yo soy un cándido, pues todo lo tomo en serio. Pero creo más en V. que en él. Le encuentro cada vez más frívolo, terriblemente egoísta, amándolo todo por delectación, sin preocuparse gran cosa del sufrimiento ageno *(sic).*"

(58) Benítez, *ob. cit.,* p. 246, nota 2.

Sí, mi querido amigo, no me cogió de sorpresa que V. sufriera *un cambio,* pues hacía mucho tiempo que veía en V. cómo se acentuaba la tendencia marcadamente mística, pero lo que sí me sorprendió que cayera del lado del *catolicismo,* o sea del *teologismo histórico.* Yo le creía un místico viviente, apasionado, como lo son Luis de León y Carlyle cada uno por su estilo, un hombre que pensaba mucho en Dios aunque se dijera V. ateo. Recuerdo haberlo leído en su primera carta a "Ciencia Social". A pesar de su confesión yo veía en V. al visionario que no se contenta con la vida inmediata, con el empirismo latente de los que viven a merced del medro que les rodea, y por esto al hablar de V. con algunos buenos amigos, había oído que alguno le había calificado de tolstoyano. Yo no le veía muy claro, pues en aquella época, a pesar de ya *(sic)* hace mucho tiempo había sentido vivas simpatías hacia el profeta ruso, tenía cierta prevención hacia él y en cambio sentía fuerte simpatía hacia los entusiasmos de V.

En España, en marzo de 1897, un hombre que militaba en el humanismo ateo de su época es llamado por Dios. Don Miguel de Unamuno descubre entonces, con plena claridad, *el mal del siglo* y se entrega a la tarea de espigar las verdades cristianas deformadas por el humanismo ateo y a la tarea de devolverles el auténtico espíritu desde la revelación del Padre a través de Cristo. La viva raíz de su tarea no es de carácter intelectual, aunque una expresión de ella deba serlo. A Unamuno, como hombre religioso, le interesa el hombre concreto. Unamuno siente la necesidad de rescatar al hombre que trata de construir la Torre de Babel soñando con el superhombre de Nietszche y que ha levantado su mano deicida. Es necesario salvar a este hombre orgulloso que está al borde de suicidarse con su titanismo atrevido, que lo arranca de la fuente de su realidad. Es necesario rebelarse otra vez contra el *Fatum* pagano, no resignándose a la nada y es preciso conquistar la libertad del ser

en la Providencia amorosa del Dios escondido y revelado que promete la inmortalidad. En carta de 25 de marzo de 1898 Unamuno escribía a Jiménez Ilundain:

> Aún no tenemos el cristianismo en la médula, y mientras no se haga espíritu de nuestro espíritu y sustancia de nuestra alma la verdad evangélica, no habrá verdadera paz. El sobrehombre en que soñaba el pobre Nietzsche, el hombre nuevo, no es más que el cristiano, que no está hecho, sino que se está haciendo (59).

Para el cristiano que ahonda en el sentido de la Providencia, cada criatura guarda, sea cual fuere su libre voluntad, un sentido dentro de la continua creación de Dios. A cada criatura Dios le entrega sus talentos. Y talentos son, creo, todo lo que contiene el equipaje del hombre en esta vida. Y en su equipaje está incluída la cruz misma de su natural humano herido y la cruz de su propio ser histórico. La cruz *nuestra* es nuestro ser histórico que debemos llevar para seguir a Cristo. Quizá en Unamuno la Providencia ha mostrado al desnudo la *necesidad* de Dios y, en un alma puesta en tensión por esta necesidad, muestra la más desnuda visión de *ir siendo cristiano*, día a día, con la dolorosa conciencia, frente a seguridades muchas veces peligrosas, de la aventura misma de padecer la locura de la Cruz, escándalo perpetuo del siglo. Creo que esta visión, propia de un cristianismo auténtico, ayuda a comprender al personaje *nivolesco* don Miguel de Unamuno en su diálogo con Dios. Sólo esta perspectiva permitirá al cristiano acercarse con caridad a la problemática de Unamuno, cuyo documento más directo es el *Diario* de 1897.

---

(59) Benítez, *ob. cit.*, p. 264.

MIGUEL DE UNAMUNO Y PEDRO COROMINAS

(Una interpretación de la crisis de 1897) *

A don Manuel García Blanco.

Es necesario reconocer que las investigaciones del profesor Sánchez Barbudo señalaron, en su hora, una nueva etapa en los estudios sobre Unamuno. Su aportación permanente fué el descubrimiento de la crisis religiosa de 1897, a la que atribuyó, con acierto, un carácter decisivo (1). Sin embargo, para acercarse al auténtico sentido de esa experiencia fundamental, es necesario revisar tanto los supuestos de los que parte dicho investigador como las pruebas que ofrece, sobre todo, cuando, como en el presente caso, se dispone de nueva y más rica documentación.

La valiosa labor crítica del descubridor de la crisis de 1897 estuvo orientada, en gran parte, por el artículo de don Pedro Corominas, *La tràgica fi de Miguel de Unamuno,* aparecido en la *Revista de Catalunya* en febrero de 1938 (2). En este nuestro trabajo de revisión parcial no se pretende discutir la validez de las conclusiones de don Antonio Sánchez Barbudo, aunque disentimos profundamente de ellas. Unicamente se intenta

---

* Aparecido en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno,* Salamanca, IX, 1959, pp. 5-34.

(1) Sánchez Barbudo, *ob. cit.*, pp. 43-79.

(2) Barcelona, núm. 83, vol. XVI, any X, págs. 155-170.

precisar, principalmente a través del epistolario inédito Unamuno-Corominas, el verdadero valor documental y exegético—en relación a la crisis de 1897—del artículo publicado por este último en circunstancias de excepcional compromiso político. Es lamentable que no se pueda disponer de las dos cartas más importantes de Unamuno. Ha desaparecido precisamente aquella que contenía la confesión de la crisis. Sin embargo, puede ser reconstruída, en alguna manera, gracias a la extensa carta de respuesta escrita por Pedro Corominas el 27 de septiembre de 1897. También ha desaparecido, o no fué escrita, la carta con la que Unamuno respondía a la citada de Corominas. En carta a Unamuno, fechada en Torroella de Fluviá, el 19 de julio de 1898, Corominas le dice haber recibido a primeros de año la tarjeta que anunciaba contestación a su carta de *octubre*. La carta de Corominas es de septiembre. Si Unamuno escribió la carta prometida, hasta el 19 de julio de 1898 no había llegado a manos del destinatario. Sin embargo, el material de que se dispone es suficiente para el objeto de nuestra investigación.

Indudablemente, como Sánchez Barbudo probó indirectamente, se descubre que dicho artículo de 1938 es "una revelación basada en confidencias epistolares" y que "es bien cierto, al menos en lo esencial" (3). El profesor Sánchez Barbudo no sólo se limitó a demostrar la existencia real de los sucesos narrados por Corominas, sino a investigar "en qué consistió esa crisis y el significado que pudo tener en el desarrollo del pensamiento de Unamuno" (4). Pero se dejó guiar, en algún modo, por la 'interpretación' personal de Corominas (5) sin analizar los supuestos personales e históricos sobre los que se

(3) *Ob. cit.*, p. 43.
(4) *Ibid.*, p. 44.
(5) *Ibid.*, p. 47.

asentaba dicha interpretación que, en algunos casos, llegaba a deformar los hechos.

Nuestro estudio revela que, tras una honda y cariñosa admiración de Corominas, existe un auténtico resentimiento en la interpretación de la crisis de 1897. Precisamente el hondo afecto con el que Corominas correspondió a la generosidad de Unamuno, produjo una admiración ilimitada y un noble deseo de imitación. Pero las características de su sensibilidad religiosa hicieron imposible la comprensión. Incapaz de convivir la experiencia religiosa de Unamuno, Corominas es víctima de un resentimiento. Las diferencias de carácter, de visión social y política acentuaron, con los años, la distancia entre los amigos y limitaron más aún la deficiente comprensión de Corominas. Y cuando don Pedro intentó defender públicamente, en 1938, a su amigo, al aprovechar un esquema harto simplista de dos *yos* unamunianos, polarizadas sus ideas vacilantes por un compromiso político, mal interpretó el sentido de la crisis e involuntariamente puso en peligro la comprensión de la figura de Unamuno.

I. INICIACION DE LA AMISTAD: 1896

Don Pedro Corominas había propuesto a la redacción de *Ciencia Social*, revista ácrata barcelonesa, el nombre de Unamuno (6). Sin embargo, él no se atrevió a escribirle personalmente hasta el 31 de mayo de 1896. Sospechaba que Unamuno, al criticar el primer número de la revista, se había referido especialmente a un artículo suyo titulado *Educación inmoral*. Así, en su primera carta, Corominas dice que, puesto a escribir de nuevo aquel artículo, "lo haría sin duda de otro modo". Cuenta a

(6) P. Corominas a Unamuno, 31 de mayo de 1896.

Unamuno que hasta hacía año y medio había sido "un republicano de buena fe". Declara que había perdido ya la ilusión de conseguir una cátedra, pues había perdido la fe en el Derecho Penal al que antes se había aficionado. Confiesa haber ido alejándose del positivismo racionalista: "Así poco a poco mis entusiasmos positivistas han ido menguando y cada día me ha producido más repulsión la que V. llama erudición libresca". La queja de don Pedro resulta patética: "Mi pobre cerebro está en un período de violenta transformación". Tras confesar el temor de que su vieja concepción burguesa de la vida hubiera esterilizado su vida mental, le dice a Unamuno sincera y humildemente:

> Todas estas cosas unidas a mis pocos años me han hecho algo temeroso para tratar con los que valen más, esperando hacerme más fuerte con el trabajo. La sencillez de V. me alienta a escribirle esta carta.

La carta estudiada revela que, al momento de establecer contacto con Unamuno, Corominas padecía una honda crisis ideológica que lo tornaba inseguro y tímido. En 1938 Corominas sólo anota que Unamuno era cinco años mayor que él, que "había ganado en brillantes oposiciones" la cátedra y que ya debía ser hombre de prestigio gracias a *En torno al casticismo* (7).

II. LA GENEROSIDAD DE UNAMUNO

Don Pedro Corominas fué víctima de graves y arbitrarias acusaciones que lo condujeron a prisión el 18 de agosto de 1896 (8). Fué uno de los encausados en el

---

(7) *Cor.*, I, 102.

(8) Alfonso Corominas a Unamuno, 20 de enero de 1897.

proceso de Montjuich. Don Miguel no olvidó al amigo e hizo todo lo posible por salvarlo. Unamuno hizo llegar a la prisión un ejemplar dedicado de *Paz en la guerra* (9). Durante ese período Unamuno mantuvo correspondencia con don Alfonso Corominas, hermano de don Pedro (10). Una carta de Alfonso Corominas, fechada el 25 de mayo de 1897, permite saber que Unamuno había confiado a éste la crisis religiosa que había padecido. Es casi seguro que Alfonso Corominas comunicó a su hermano tanto las noticias sobre la conversión de Unamuno como las confidencias directas de éste. Posiblemente don Pedro, en tan difícil y angustiosa situación, no cobró conciencia exacta de la situación espiritual de don Miguel. Don Alfonso escribía a Unamuno:

> Mañana me toca por turno subir a Montjuich a visitarle y le daré a leer su carta que sin duda le emocionará. ¡V. dice que no le ha olvidado nunca! amigos de muchos años tuvieron *miedo* de interesarse por él no obstante creer en su inocencia! (11)

III. EQUIVOCOS: 1897

Reconocida su inocencia, Corominas fué desterrado a Francia. El 10 de junio de 1897 viajó a Hendaya (12). Desde allí, el 9 de julio de 1897 escribió a Unamuno

---

(9) (A. Corominas a Unamuno, 20 de enero de 1897). Vid. P. Corominas a Unamuno, 18 de febrero de 1897. Cf. *Cor.*, I, 103.

(10) La primera carta de A. Corominas tiene fecha 20 de enero de 1897 y la última, 20 de junio de aquel año.

(11) Esta gratitud aparece en todas las cartas de los Corominas. Vid. especialmente la de 27 de septiembre de 1897 de P. Corominas. Renueva su gratitud el 1 de septiembre de 1914. Cf. *Cor.*, I, 103. Cf. Dedicatoria del ejemplar de *La Vida austera* (Barcelona, L'Avenç, 1908) que Corominas envió a Unamuno.

(12) A. Corominas a Unamuno, 20 de junio de 1897.

rogándole que le contestara porque reconocía que sus cartas "vibrantes de un vivo amor al trabajo" le animaban mucho. En esta carta refería a Unamuno la evolución de su espíritu, su estado de crisis y su desengaño de las ideologías sociales. Corominas cree necesario simplificar la sociedad para liberar las grandes verdades ahogadas por "los mentidos adelantos y progresos". Criticando los movimientos sociales de la época, dice:

> El socialismo y el anarquis *(sic)* obsesiones económico-políticas de la sociedad que muere no pueden darnos la solución del problema moral o religioso que palpita en el fondo del dolor humano: son productos estériles de cerebros que piensan dentro del orden de las ideas muertas: son los estoicos de nuestra época impotentes en su nuevo gentilismo para comprender la civilización nueva.
>
> No se trata de un problema político ni de un problema económico: se trata de salir de la nada de nuestro escepticismo. Hemos perdido la esperanza de una religión que sintetizaba y armonizaba todas las fuerzas sociales y en vez de sustituírla perdemos el tiempo buscando soluciones miserables sin comprender que es imposible la vida social sin la fe en un gran principio generador de la civilización.

El generoso espíritu de Corominas ha aprendido, gracias al dolor de padecer en carne propia la injusticia, la auténtica problemática de las relaciones sociales. Ha llegado a una clara percepción de las necesidades fundamentales. Su honda fe en el ideal le hace cobrar un sentido de amor, de sacrificio y de testimonio vital y le hace rechazar el odio y el uso de la violencia para llegar a la ansiada *simplificación*. Resume sus confesiones bajo el denominador de *parte negativa* de ellas y pide a Unamuno que le dé su opinión sincera, pues, declara: "No sería ésta la primera vez que una carta de V. hiciese modificar el rumbo de mi pensamiento".

Las expresiones de Corominas nacían de una auténti-

ca vivencia del problema, pero la solución que más tarde propondría iba a ser meramente esteticista. Unamuno se engañó creyendo que tal planteamiento desembocaría en una auténtica preocupación religiosa. Se dejó engañar por expresiones que coincidían asombrosamente con sus propias reflexiones de aquel momento. Conocido el estado espiritual de Unamuno en aquellos días de julio de 1897, resulta fácil comprender en qué medida le impresionaría la carta de don Pedro Corominas. Rechazar las ideologías sociales de avanzada por viejas, considerarlas como un nuevo estoicismo pagano y racionalista, despreciar el progresismo, tratar de superar el escepticismo, buscar una nueva humanidad vitalizada por un auténtico ideal, todo ello significaría para el autor de *El mal del siglo* estar en camino al cristianismo. Don Miguel habría llegado a pensar que Corominas, con quien había militado en la lucha por la justicia social, sufría una evolución paralela a la suya y se sintió obligado, a petición del propio Corominas, a orientarla. La parte negativa de la exposición de Corominas invitaba a Unamuno a una acción apostólica.

En los últimos días de julio Corominas recibió la respuesta de Unamuno, quien, probablemente, escribió una de sus mejores cartas apostólicas (13). Corominas acusa recibo de ella el 8 de agosto de 1897 (14), confesando

---

(13) P. Corominas a Unamuno, 27 de septiembre de 1897. J. Brossa, en carta sin fecha, escrita después del 15 de julio de 1897, comunicaba a Unamuno haber recibido las confidencias de Corominas: "diciéndome que V. y yo debemos acompañarle a desbrozar lo caótico que pueda haber en su estado interior presente. Pero él cree que no seguirá el camino de V.". Más tarde, el 16 de agosto de 1898, repite: "Sé que está sufriendo una evolución que corre parejas con la de V.". B. Rodríguez Serra escribía a Unamuno el 26 de septiembre de 1897 refiriéndose a la crisis de Corominas: "aunque no creo tenga el fin de la de V. Sin embargo vuelve a las afecciones de la infancia, de los amigos del colegio y renace la primitiva adoración que por su buena madre sentía. ¡Pobre amigo!, sufrió mucho".

(14) La fecha se lee en el matasellos.

que le ha causado "grande impresión". Declara aguardar un momento propicio para pensar y sentir bien la contestación. Concluye la tarjeta postal declarando: "Ahora más que nunca le quiere y le admira su humilde amigo". La carta no fué escrita hasta el mes de septiembre (15).

Por la carta que Corominas escribe el 27 de septiembre de 1897 se puede reconstruir, en gran parte, la actitud de Unamuno y conocer el impacto que recibió el corresponsal. Al leer la confesión epistolar de Unamuno, Corominas y su madre se sintieron hondamente emocionados. Corominas, que había creído muerto el cristianismo, se encontraba frente al espectáculo maravilloso de la resurrección de la fe en un hombre que había sido hijo auténtico del siglo. No alcanzaba a comprender el milagro Unamuno, la aplastante evidencia, pero la admiración lo ganaba:

> En cuanto a mí, me produjo un efecto aplastante como la vista de algo monstruosamente incomprensible y admirable. Y es que en mis dudas y cavilaciones partía siempre de que la fe en el Cristo había muerto en todas las almas, persistiendo en algunas no como cosa viva sino como un recuerdo caliente de lo que fué, y V. de repente me presentaba el espectáculo indudable y sincero de la resurrección de Lázaro, evocaba delante de mí verdaderamente la cosa incomprendida.

En el espíritu de Corominas nació un profundo sentimiento de respeto. No se atrevía, sobrecogido por el temor, a contestar la carta de Unamuno. Temía causar daño y perder la amistad de Unamuno a la que se había

---

(15) La contestación fué retrasada, entre otras causas, por las nuevas acusaciones de que fué víctima Corominas tras el asesinato de Cánovas. Vid. P. Corominas a Unamuno, 27 de septiembre de 1897.

acercado con timidez en 1896 y la que había sido su amparo en la desgracia:

> Su carta yo no la podía contestar, me entró como un honrado temor de escribirle porque mi conciencia me gritaba que su alma de V. imponía mi silencio, comprendía que acababa de llegar V. a un estado de perfección en que humanamente no es posible sostenerse por mucho tiempo y me sentía cobarde para arrostrar toda mi vida el remordimiento de haber contribuído con mis estúpidas reflexiones a precipitarle en nuevas dudas a robarle la calma serena de su conversión.
>
> Además me quitaba V. todo argumento. Al leer y releer su carta me sentía pequeño no sólo para contestarla sino también para descamar en ella; me veía clasificado en cada página entre los pobres de espíritu que V. confunde con la claridad de sus ideas y al ver que V. me levantaba sobre aquello que humillaba bajo sus pies me sentía nacer *(sic)* el temor de romper en su mente el encanto con mis palabras y perder la consideración de V., quizás su amistad, cosa para mí dolorosísima, porque no sé cómo decírselo que sea V. como fuere, piense como se le antoje acerca de lo mío y de mí me parece que no podré desprenderme nunca de la honda simpatía con que le quiero (16).

Tras estas confesiones se revela un proceso de honda significación para la exégesis de las relaciones entre Unamuno y Corominas. Corominas se siente *recreado* íntimamente por la palabra de don Miguel. El verse considerado en camino de una auténtica problemática religiosa había comprometido su espíritu. El Corominas que había creado el espíritu apostólico de Unamuno entu-

---

(16) Prueban la atención con que Unamuno leyó la carta, las correcciones que hizo sobre ella. Corominas había escrito: "nuevas *nuevas*", don Miguel corrigió "nuevas *dudas*". En el texto resulta dudoso *descamar*, quizá dice *descansar*.

siasmaba al propio Corominas. Este se sentía avergonzado de su propia realidad que, en verdad, coincidía con aquello que Unamuno combatía y despreciaba. Y Corominas no se atrevía a romper la hermosa creación de Unamuno, temeroso de perder su amistad. Se sentía anonadado entre las perspectivas que había creado la equivocación. Temía el juicio adverso de Unamuno, al que estaba decidido a resignarse humildemente.

Don Pedro confiesa en qué medida ha sentido aniquilado su optimismo terrestre. No se atreve a continuar la exposición que había iniciado en julio. Sus antiguas ideas le parecen incompletas. Se queja del efecto que Unamuno le ha producido y concluye, con tristeza, tras casi dos meses de reflexión: "Su carta me ha enseñado no ser lo esencial eso que pensaba", y sinceramente confiesa: "no me ha reanimado con su luz, no ha fecundado mi duda".

Sin embargo, Corominas se decide a exponer la parte positiva de sus reflexiones. Expone largamente su pensamiento. Como superación del dolor humano, "planteado por las religiones y que sólo ellas podían resolver", propone el ideal de la *belleza,* a la que, según cree, se llega por el *amor*. Quizá a este desencanto se deben los juicios de Unamuno sobre el esteticismo de los catalanes. En carta de 24 de julio de 1909, comentando *La vida austera* de Corominas, observa don Miguel: "Me parece también que muchas veces aun sin usted advertirlo, sustituye el ideal estético al ético. Esto les ocurre mucho a ustedes, los levantinos. El vivir bien es para ustedes vivir bellamente. Y acaso tengan razón". Concretaba: "la austeridad que usted predica me parece más bien estética que ética". Pero Corominas declara que ya no cree tampoco en la belleza. La fragilidad de su teoría se le pone de manifiesto cuando advierte que él mismo es incapaz de convertirla en tema vital. Su solución era, verdaderamente, una deslumbrante teoría de esteticismo

pagano (17). En el diálogo entre el hombre neopagano y el hombre cristiano vence este último representado por Unamuno. Corominas debía reconocer que su planteamiento de julio de aquel año no podía ser resuelto por un esteticismo ineficaz frente a la muerte. Unamuno lo ha puesto frente a la pregunta fundamental, la interrogante de la muerte, y frente a la necesidad de una auténtica salvación. Todo idealismo y todo optimismo terrestres resultaban inútiles frente al problema radical. Es decir, Corominas se veía retomado desde su propio planteamiento inicial y se veía imposibilitado de postular una solución engañosa. Se siente débil frente a la vigorosa personalidad de Unamuno. Confiesa que carece del sentimiento de la muerte y considera una farsa violentarse a sí mismo para pensar en ella. No alcanzaba a hacer un problema personal de la muerte:

> He aquí por qué no es posible la discusión entre V. y yo, fuerte uno con su creencia y débil el otro con el solo amparo de su variable pensamiento. En su carta me ha presentado, antes de conocer mis ideas, la verdadera objeción a ellas: ¿y la muerte? He aquí un hecho que no puedo negar, un problema que no resuelvo con mis teorías, luego son incompletas, dignas de ser amadas por ser bueno *(sic)* pero incapaces de resolverlo todo porque no son esenciales. La muerte. No pensaba en la muerte, no puedo pensar en ella. Supongo que esto será debido a mi juventud, pues confieso a V. que si me empeñara en pensar en la muerte como V. me aconseja representaría una indigna farsa. Acaso V. pueda comprender eso bien,

---

(17) Unamuno recibió un ejemplar dedicado del libro de Corominas *Cartes d'un visionari* (Barcelona, Antón López, 1921). Entresaca en su lectura la frase: "Un basc i un català no's poden entendre cordialment" (p. 172) que Corominas había escrito refiriéndose a las distintas concepciones que del mundo y de Dios tenían el vasco y el catalán.

porque habrá probablemente atravesado crisis de optimismo como esa mía de ahora (18).

Don Pedro le decía a Unamuno en esta carta: "El creyente dice V. vive orando, su vida es una oración. Hay algo más que nosotros no poseemos, el hombre sencillo vive sólo la vida presente" y manifestaba que no creía que don Miguel llegase a vivir con esa sencillez. Rechazando la preocupación por la muerte, insistía el 6 de abril de 1899 al criticar *El mal del siglo:* "Los hombres sencillos de que tanto V. nos habla no piensan en la muerte. La aniquilación no puede ser para ellos un problema, ni mucho menos el mal del siglo". En carta de 24 de julio de 1909 Unamuno negaba, oponiéndose a Corominas, que el temor a la muerte hubiera ido desapareciendo en la época.

Corominas había dejado la carta a medio escribir. Cuando, para continuarla, vuelve a releer lo escrito, se siente cada vez más débil frente a Unamuno. Sus ideas expuestas se le aparecen ya, en cierta manera, como ajenas: "Encuentro aquí mis ideas de hace algún tiempo pero pensadas de otro modo". Quizá desde que recibió la carta de Unamuno había empezado a evolucionar una vez más. En alguna medida se cumplían sus propias palabras de julio de aquel año. Unamuno era responsable de una especie de contagio.

Mostrando su incapacidad para pensar en la muerte, Corominas le comunica a Unamuno, en esta carta de 1897, que ni en la cárcel tuvo miedo de morir. En algún momento, sí, pensó en concentrar su vida y escribir un diario: "Los últimos días de mi vida". Sin embargo, en carta del 6 de abril de 1899 se contradice y reprocha a Unamuno que no le haya comprendido bien.

---

(18) Corominas escribe: "pues confieso"; corrección: "*pero* confieso".

Corominas afirma que ha encontrado un argumento mucho más recio que la idea de la muerte y verdaderamente ineludible: la personalidad de don Miguel apasionadamente preocupada por la muerte y por la fe. Existe un testimonio personal de la problemática del vivir humano que no puede ser eludido ni rechazado: "No es solamente la muerte lo que me opone V. sino un argumento más fuerte todavía: V. mismo". Corominas termina por confesar que descubre en Unamuno al cristiano redivivo. La recia personalidad humana de don Miguel ha cobrado un nuevo sentido: se ha convertido en el testimonio vivo de la fe. En aquellos días Corominas, asombrado, desasosegado, con su humanitarismo terrestre destrozado, admira la fe de Unamuno. No se detuvo a distinguir entre fe y 'querer creer'. No reparaba en este distingo que siempre hizo Unamuno. Y no podía, claro está, desde su situación, comprender lo que quizá Unamuno le confiaba sobre su convicción de que el querer creer' era ya una gracia de Dios (19), a la que nuestra voluntad debía responder ahondando en la problemática de la caducidad humana. No podemos saber, sin examinar la carta perdida, hasta qué punto la generosidad impetuosa de Unamuno, impulsada por su sentido apostólico, daba lugar, con declaraciones apasionadas, a la interpretación de don Pedro Corominas. Unamuno era consciente de que su testimonio era el doloroso testimonio de la búsqueda de la fe. Escribía Corominas:

> El verdadero argumento, pues, es su propia personalidad: "aquí estoy yo con mi fe verdadera, para probar que la fe no es imposible". He aquí lo que me aturde más en su carta porque ya le he dicho que todas mis ideas partían de la premisa falsa al parecer de que el cristia-

---

(19) Sin embargo, al parecer, Corominas tuvo los elementos suficientes para realizar los necesarios distingos: P. Corominas a Unamuno, 6 de enero de 1909 y *Cor.*, III, 107.

nismo no podía volver a ser creído. Me presenta realmente una idea que lo resuelve todo: comprendo que en V. todo problema está resuelto. Me ofrece además un camino para que a mi vez pueda resolverlo todo por mí mismo, la auto-redención como V. la llama y aquí encuentro un obstáculo insuperable: cuando me voy a dormir no puedo pensar en la muerte como V. me aconseja.

Corominas, quizá a causa de las invitaciones a esforzarse para conseguir la fe y a meditar en la muerte y a poner a prueba la conciencia, había desconfiado en algún momento de la autenticidad del proceso de Unamuno. Pero, tras pensar que era una crisis motivada por un estado obsesivo momentáneo, empezó a darse cuenta de la evolución histórica de ella. Comenzó a cobrar conciencia, quizá por indicación de don Miguel, del contenido de *Paz en la guerra,* del sentido autobiográfico de Pachico. De esta manera, llega a desvalorizar el alejamiento de la fe de don Miguel: "Comprendo que ha sido siempre un creyente, ofuscado un momento por ideas más brillantes que sólidas y definitivas". Cree que no fueron las angustias de la muerte las que habían llevado a Unamuno hasta el cristianismo. Pensaba que cualquier otra circunstancia hubiera producido el mismo resultado. Para Corominas, Unamuno poseía la verdad de la fe en el fondo del alma. Y, contraponiendo su propia situación, confesaba:

Ahora bien, esta verdad no existe en la mía y por esto ni el temor de la muerte ni la lectura del Evangelio con el alma de niño pueden volverme a un estado que en realidad no ha existido nunca en mí.

Corominas había tratado de buscar, al leer la carta de Unamuno, algunos recuerdos análogos a los que había encontrado Unamuno. Su personalidad se había desarrollado en una circunstancia religiosa completamente

distinta, mucho menos propicia que la de don Miguel. Sin embargo, había logrado encontrar entre sus experiencias infantiles, hacia sus ocho y nueve años, verdaderas angustias ante la muerte y llegaba a pensar que quizá su imaginación de niño "añoraba el consuelo de la religión, la esperanza en otra vida celestial y llena de bienandanza (*sic*)"(20). Tras haber sido anti-clerical a sus doce años, hacia los catorce había pasado por un período de un verdadero temor de Dios y de fervor religioso. Rezaba el rosario y leía libros piadosos. Corominas confiesa: "Si alguien me hubiese guiado ahora sería fraile o sacerdote".

Tras haber realizado esta búsqueda, se siente incapaz de hacer un esfuerzo para conseguir la fe. Rechaza todo empeño de la voluntad:

> Aquí tiene V. disecado mi yo de roca viva. Para entrar en la religión ha escarbado V. en su alma de niño, ha rehecho en su espíritu un estado anterior y le ha bastado ese terror de la muerte que ha sentido. En cuanto a mí tendría que producir en mi alma un estado nuevo, aceptando una palabra de V. tendría que provocar en mí una metarrítmisis esencial y para ello sería preciso un espantoso milagro. Siento un gran respeto por la creencia religiosa pero he de renunciar a ella. Cuando V. me aconseja que lea el Evangelio (lo he leído ahora), que piense en la muerte al acostarme parece creer que estas conversiones pueden ser producidas por la voluntad. No lo crea V., en la creencia religiosa la voluntad no entra para nada: cuando V. ha querido es que ya tenía fe.
>
> Por lo que le he dicho antes comprenderá que me he hecho cargo de lo deplorable de mi estado intelectual y por tristes que sean estas confesiones hemos de ser sinceros con nosotros mismos. Creo que sería una infamia engañarme, como hacen tantos otros, a los cuales se pue-

(20) Cf. P. Corominas a Unamuno, 6 de abril de 1899.

den dirigir las palabras de Coleridge citadas por Carlyle: Vosotros no creeis, vosotros creeis que creeis (21).

En esta larga carta, fechada en Hendaya el 27 de septiembre de 1897, Pedro Corominas confesaba que él también tenía conciencia de los yos que surgen en las relaciones humanas. Acusado injustamente, tiene dolorosa conciencia del *yo* que le han creado los demás. Su dolorosa aventura política le ha hecho verse deformado en la conciencia social. Pregunta a Unamuno qué puede hacer para no aparecer como no es. Acostumbrado a la sinceridad de Unamuno, espera que éste le conteste "que prescinda de esa apariencia social, porque lo importante, lo esencial está en seguir siendo uno lo que *es*, digan lo que quieran los demás".

Corominas trata de conservar la amistad de Unamuno a pesar de las diferencias que los separaban. Declara que, si ocurriera "un verdadero milagro" que lo llevase por el camino que ha seguido Unamuno, tendría el valor de afirmar la libertad de espíritu. Y al finalizar la carta, pregunta a Unamuno si "se sentiría con fuerzas para desprenderse del nuevo *yo* que sin duda le crearán los otros en el caso no probable de un nuevo desengaño".

En esta misma carta, Corominas, recordando la leal amistad de Unamuno en las horas angustiosas del proceso de Montjuich, le pide, con humildad y en tono de franca zozobra, permanente ayuda espiritual:

> Me parece que V. que ha sido bueno para quererme cuando tantos me negaban, el único que sorprendió a mis padres trabajando honradamente por mi salvación sin que ellos se lo pidieran, no ha de abandonarme ahora

---

(21) Corominas escribe: "pueden ser *una consecuencia*"; corrección: "pueden ser *producidas por*". Más tarde Corominas usará la frase de Coleridge para lanzarla contra don Miguel: *Cor.*, IV, 108.

que soy más digno de lástima que antes. No puedo discutir con V. porque no represento una inteligencia fuerte, segura de sí misma como la suya sino algo desarticulado y roto, una cosa informe y confusa sin unidad. Delante de otros todavía me siento fuerte para discutir y para creer, pero delante de V. pierdo esas últimas energías de aquella fe en mí mismo que antes era mi fuerza y sin embargo no logro levantarme por la sumisión.

Más adelante reitera su petición: "Quiero vivir en paz conmigo mismo y quizás V. pueda ayudarme a conseguirlo".

Mientras Corominas no logra superar sus crisis, Unamuno resuelve sus crisis mediante la acción. Corominas, enterado de que Unamuno ha vuelto a sus labores literarias, le escribe el 19 de julio de 1898: "Ahora le confesaré que, incapaz sin duda de comprender su crisis, llegué a temer que le dejase anonadado".

IV. ENCUENTRO Y DESENGAÑO: 1899

En carta fechada en Madrid el 26 de enero de 1899, Corominas expresaba su deseo de viajar a Salamanca para conocer personalmente a Unamuno. Temeroso de causarle una mala impresión, le prevenía: "Cuando nos veamos no me juzgue por la primera impresión". Corominas conocía la profunda timidez de su espíritu y esperaba que la personalidad de Unamuno creara una situación propicia para vencerla:

Yo en apariencia soy muy frío, muchas veces, no sé lo que me pasa, pero el caso es que luego me arrepiento de mi timidez. Es muy posible que no me ocurra esto con V; que me sienta enseguida atraído con fuerza para mostrarme como soy.

En esta misma carta, luego de quejarse del ambiente madrileño que había encontrado, declaraba su convic-

ción de que en Madrid no se tenía el respeto merecido a Unamuno. Piensa que nadie ha comprendido "honradamente" la crisis de 1897 y confiesa a don Miguel: "Lo más chocante es que por lo que me oyen decir en este sentido hay algunos que me creen místico".

Unos meses más tarde, después de la entrevista (22), Corominas escribe una carta llena de resentimiento. A través de ella se puede reconstruir, en parte, los hechos que distanciaron a los amigos. En esta carta fechada el 6 de abril de 1899, Corominas se queja de que Unamuno no había comprendido su crisis. Parece que la discusión central había sido sobre el problema de la muerte. En carta del 27 de septiembre de 1897 Corominas había confesado que ni en los días angustiosos de Montjuich había sentido el temor de morir. En 1899 declara lo contrario y le dice a Unamuno: "Y en esto V. no comprende mi crisis y la juzga mal. Créame V., amigo Unamuno, hay pecado en juzgar con una frase lo que otro *vivió* sinceramente". Es indudable que las conversaciones de la entrevista tuvieron por sujeto las viejas experiencias que ambos padecieron en 1897 a juzgar por los temas que reaparecen en esta carta.

Dolido por algún juicio de don Miguel que hirió su susceptibilidad, Corominas se siente desengañado; y, en su desengaño, empieza a construir la dicotomía de los *yos* unamunianos para poder conservar su antigua admiración y su cariño:

> Como resumen de mis impresiones de estos días le diré que ahora me hice un enredo con los dos Unamunos que

---

(22) La carta de Unamuno de 15 de diciembre de 1899 haçe pensar que el encuentro no se realizó en Salamanca. No sabemos, pues, en qué oportunidad Unamuno mostró a Corominas el lugar del convento de los dominicos donde había pasado las primeras horas después de la crisis. De tal suceso no tenemos otra información que la de don Pedro (*Cor.*, III, 106.)

no se han fundido en mi alma todavía. Cuando la firma de V. al pie de una carta o de una tarjeta postal o de un artículo me parece que evoco toda una personalidad con inteligencia y cuerpo bien delineados *(sic)*. Pero luego recuerdo al Unamuno de estos días y se me figura que son dos individuos diferentes.

Y esto lo uno enseguida al desengaño que yo le he causado a V. [...] Y sin embargo ahora no puedo digerir eso de que V. me haya incluído en esa legión de hombres que no dicen nada porque nada tienen que decir.

Corominas termina su carta haciendo notar su actitud espiritual frente a los dos Unamunos que ha concebido. Trata de superar la dicotomía con su cariño: "Saluda cariñosamente al Unamuno de antes y respetuosamente al Unamuno de ahora el amigo de los dos".

En esta carta Corominas critica duramente el contenido de las *Meditaciones evangélicas* como carentes de "fraternidad humana" y protesta contra el "desprecio airado" que Unamuno siente por la actitud espiritual del siglo. Corominas se hallaba en la actitud de espíritu que Unamuno atacaba. Sin embargo, como siempre, Corominas no deja de admirar la forma bella de los ensayos criticados.

Es curioso observar que Corominas admira a Nicodemo: "en ese apego a la representación externa, hermanado con el deseo de la íntima y cobarde redención hay alma de hombre, alma desnuda, viva y dolorosa". Pero es mucho más importante señalar que pregunta a Unamuno de dónde ha extraído el personaje, no declarando haber visto en Unamuno nada de ese Nicodemo. Sin embargo, la crítica contra *La Esfinge* es violenta. Angel, para Corominas, es un *fariseo arrepentido*. El problema central del drama estaba más cerca de la crítica apasionada de don Pedro. Quizá el recuerdo de la lectura de este drama inspiró, en parte, el enfoque de la crisis de 1897 en 1938. Para Corominas, Unamuno había olvida-

do su espíritu de lucha por la justicia social a consecuencia de la crisis de 1897 (23).

Corominas se sentía acomplejado por la 'erudición' de Unamuno y Brossa, según se ve en la carta de abril de 1899. En carta sin fecha, escrita probablemente después del 25 de noviembre de aquel año, defendía su manera de escribir. En otra carta sin fecha, escrita antes del 17 de mayo de 1900, explicaba: "Cuando agredido por V. me defendí y le llamé intelectual sabía que había en V. algo además de eso. Pero no vi la necesidad de decírselo".

Corominas había iniciado en *Vida nueva,* de Madrid, un movimiento para conseguir la revisión del proceso de Monjuitch (24). Unamuno, conocedor de todo el proceso, adoptando una actitud de generosidad, escribió en *Las Noticias,* de Barcelona (27 de agosto de 1899), el artículo *La víctima Portas.* En él señalaba los males generales de la sociedad que no se podían vengar rencorosamente en un individuo que, al fin y al cabo, resultaba también una víctima. En carta a Corominas, el 15 de diciembre de 1899, defiende su punto de vista rechazando las opiniones de quienes habían combatido su noble actitud. ¿Disgustó a Corominas esta actitud de Unamuno?

En carta de 25 de noviembre de 1899, Corominas había comunicado a Unamuno sus discrepancias con don Francisco Giner. Unamuno, en la carta de diciembre de aquel año, le recomendó prudencia y que no se dejase llevar por el amor propio herido. Asimismo, le recomendó prudencia al hablar de la cuestión religiosa en España afirmando su creencia de la primacía de los valores religiosos sobre los económicos. Cabe preguntarse en qué medida todas estas observaciones herían a Corominas.

---

(23) *Cor.,* III, 104-105 y IV, 108.
(24) *Cor.,* II, 104.

No sabemos si Unamuno contestó a esta carta de 26 de enero con alguna anterior a la que escribe el 15 de diciembre de 1899. En la que lleva esta fecha se encuentra una especie de respuesta a las quejas de Corominas:

> Tengo la cara dura, y el conversar sobrado lógico y cortante. ¡Cuántas veces he observado la enorme desproporción entre mi estado íntimo y su manifestación externa! No crea usted que se me pasó inadvertida la impresión primera que le produje cuando nos vimos en esa. Y como conozco esto y a todos nos gusta ser queridos, más que admirados, una de mis razones para no querer salir de aquí es poderme recojer y dar mi alma sin que la falsee esta grosera envoltura en que vive. Lo sé por experiencia; los que de escritos y cartas me conocen sufren una decepción al tratarme mano a mano, pero luego rectifican y creo ser querido por aquellos que *frecuentan* mi trato. ¡Qué obsesión esta de ser querido!

Unamuno concluye la carta insistiendo en el cariño que siente por don Pedro.

Si se compara esta situación con la que aparecía en la carta de 27 de septiembre de 1897, se puede advertir en qué medida Corominas ha sido fiel al afecto, peligrosamente sumiso, que sentía por Unamuno y el esfuerzo que ha hecho por conservar la amistad. Pero, indudablemente, no ha podido superar su amor propio herido que lo lleva a una violenta rebeldía como actitud contrapuesta a su antigua sumisión. La excesiva timidez, y la susceptibilidad consecuente, de Corominas y la dureza exterior de Unamuno hicieron poco fructífera esta entrevista de 1899. Como respuesta a la 'incomprensión' de Unamuno, Corominas, a juzgar por la crítica de las *Meditaciones evangélicas* y de *La Esfinge* que aparece en su carta de 6 de abril, empezaba a hurgar en la crisis de 1897 para descubrir sus aspectos negativos.

V. DESALIENTOS DE UNAMUNO: 1900

Hacia la primera mitad de mayo de 1900, Unamuno debió escribir a don Bernardo Rodríguez Serra comunicándole dolorosos desalientos. Dicha carta, que no se conoce, fué leída por Pedro Corominas, quien contestó a ella antes de que lo hiciera el propio destinatario. No se sabe la fecha de la carta de Corominas, pero debió ser escrita antes del 17 de mayo, puesto que a ella respondió Unamuno con una carta fechada aquel día.

Corominas reprocha a Unamuno: "Me parece que V. se divierte martirizándose. ¿A qué viene ahora eso de su desgana y de su desesperación?". Luego afirma, llevado de una generosa amistad: "Yo no creo en lo que V. dice de su desesperación. Es más no creo en su desesperación". Don Pedro Corominas, con singular cariño, destaca la exageración de Unamuno y trata de ayudarlo a reponerse mediante su crítica y la expresión de su confianza en la serenidad de don Miguel:

> Y al leer la carta de V. he pensado que si V. me quiere como dice podría hacerle un bien comunicándole la duda verdadera que me había sugerido su carta, la duda convertida en certeza: eso de su desgana es una mentira. V. ha convertido un estado momentáneo en crisis honda: se goza V. sacando consecuencias profundas de un cansancio enfermo y pasajero de su espíritu.
>
> Lo malo es que repitiéndose uno a sí mismo estas tonterías acaba por hacer que influyan realmente en él.

Corominas juzga que la carta 'desesperada' de Unamuno a Rodríguez Serra no estaba exenta de un "pueril deseo de espantarle". Y, probablemente porque Unamuno se había quejado de que *Clarín* había tratado de acusarlo de falta de originalidad al comentar aquel año *Tres ensayos,* combate su deseo de originalidad con las tesis

unamunianas de *La dignidad humana*. Unamuno aceptará los consejos de Corominas y recordará su viejo artículo en carta de 17 de mayo de 1900. Nótese que esas páginas aparecen frecuentemente citadas en el artículo de 1938 de Corominas.

Léanse las quejas de Unamuno contra este aspecto del artículo crítico de *Clarín* en las cartas que le dirige el 9 y 10 de mayo de 1900 (25). *Clarín* había puesto en segundo término y no había enjuiciado el ensayo *¡Adentro!;* Unamuno declara que este ensayo es la expresión más suya y que más gusta a la generación joven. Unamuno escribía a Luis Ruiz Contreras el 14 de mayo de 1900, comunicándole que tomaba notas para escribir un ensayo, *La originalidad,* que era "fruto del miserable escozor" que le causó la crítica de *Clarín*. En él, lo dice, elevaría el asunto depurándolo (26). Probablemente Rodríguez Serra recibió las mismas confidencias con relación a *Clarín*. En carta de 18 de mayo de 1900 reprochaba a Unamuno la "neurastenia" que lo llevaba a extremados y contrapuestos estados de ánimo. Este corresponsal precisaba con severidad: "Sólo puede producir los efectos que V. siente, los desalientos de una ambición de gloria y de fuerza que no se adquiere tan joven como V. es; es deseo de dominar a todos y en todo".

Sin embargo, la carta de don Bernardo Rodríguez Serra revela el fondo religioso que existe en las angustias de Unamuno, pues le dice:

> A V. le falta un poco de pasión terrenal, casera, que le impida preocuparse de los grandes misterios, y hasta de la fe; déjese de esos misterios y problemas, y crea que siendo bueno y moral, se gana el cielo y se vive

---

(25) *ECl.*, pp. 90-93 y 101-102.
(26) Ruiz Contreras, Luis, *Memorias de un desmemoriado*, Madrid, Aguilar, 1946, pp. 177-179. En adelante, *RC*.

tranquilo. Lo mejor es no esforzarse en creer ni en *descreer*... porque si esto empieza a preocupar, acaba uno loco.

Creemos que cuando aparezca la carta de Unamuno que motiva esta respuesta y la de Corominas explicará en qué medida la preocupación de Unamuno por el prestigio estaba condicionada por el cumplimiento de su oficio de escritor dentro de una *moral de batalla* para merecer la fe y la inmortalidad auténticas. Recuérdese que a Rodríguez Serra confió Unamuno su proceso religioso de 1895. A este corresponsal pudo explicarle en 1900, con confianza y precisión, sin necesidad de una deformación auto-crítica y expositiva, la articulación exacta de sus preocupaciones.

En las cartas a *Clarín* aparecen muchos elementos para sospechar este fondo religioso. Ya en la carta de 28 de septiembre de 1896, en la *antesala* de la crisis, Unamuno había confesado a *Clarín* que necesitaba ganar autoridad para abandonarse a sus "instintos de predicador" (27). En 1900, tras presentarse, hablando de sí en tercera persona, *deformado,* como un hombre sin fe y ambicioso de prestigio, Unamuno declara que sufría con que se le atribuyese al único móvil, "el ansia de notoriedad y fama, cambios y actitudes que le arrancan del corazón" (28). Además, es evidente que, al comparar su obra *Paz en la guerra* con su hijo hidrocéfalo Raimundo, comparaba su fracaso en el camino de la carne con su fracaso en el camino de la fama (29). Ambas inmortalidades eran, para Unamuno, caminos para alcanzar la auténtica e insustituíble inmortalidad.

Unamuno se vió precisado a contestar esta carta de Corominas ofreciendo minuciosa explicación de su esta-

---

(27) *ECl.,* pp. 69-70.
(28) Carta de 9 de mayo de 1900, *ECl.,* pp. 87 y 90.
(29) *ECl.,* pp. 98-99.

do de ánimo. En la carta de 17 de mayo de 1900 agradece el cariño de Corominas y se reafirma en su voluntad de ser querido antes que admirado. Se niega a aceptar la palabra *desesperación* para calificar sus desalientos pasajeros. Explica cómo se entrega a la experiencia vital sin reserva alguna y cómo procura vivirla a fondo y hasta procura incrementarla para poderla describir. Así, sus momentos de desaliento son aprovechados por una voluntad de acción y de creación que supera tales estados pasajeros. La actitud típicamente antropológica de Unamuno es evidente:

> Hace usted bien en no creer en mi desesperación (no emplee tal palabra); son desalientos pasajeros, hijos de cansancio fugitivo. Si usted me tratase durante algún tiempo con asiduidad se acostumbraría a no dar gran valor a mis veleidades de niño antojadizo. Lo que me ocurre es que vivo muy al día entregándome a toda impresión y experimentando sobre ella. Cuando el desaliento me gana me entrego a él y hasta lo refuerzo sugestivamente, y lo analizo y anoto el resultado de mi análisis y así me lo echo afuera. Y vuelvo al punto a mi estado normal, de gran fe en mí mismo, de impulsos de luchador (con su mácula agresiva) de ambición, el estado que reflejo en mi ensayo *¡Adentro!* Juzgarme por mis trabajos tristes sería como creer que Goethe fué un Werther. Cuando escribí la carta a Rodríguez estaba bajo el influjo de la impaciencia que a raíz de publicar algo de algún empeño me entra siempre y bajo el influjo del escozor que me causó la crítica ambigua y de mala fe de *Clarín*. En vez de desechar este estado de ánimo lo cultivaba como siempre, seguro de mi normalidad interior, y en tal situación escribí la carta.

Quizá esta voluntad de evitar la palabra *desesperación* llevó a Corominas a afirmar que Unamuno no quería que se declarase su falta de fe (30).

---

(30) *Cor.*, IV, 108.

Esta situación de desaliento que sufría Unamuno a principios de 1900 está relacionada con la aparición de *Tres ensayos* y con la crítica que, de ellos, publicó *Clarín* en *El Imparcial,* de Madrid. Unamuno se sintió herido al descubrir ambigüedades y reticencias en el crítico. Principalmente, creía que *Clarín* había tratado de hacer entrever su falta de originalidad. De su ánimo herido, de su sensación de fracaso, nacen las confesiones epistolares a *Clarín* fechadas en los días 9 y 10 de mayo de aquel año. Dichos documentos, que precisan una especial atención (31), son frutos de un desaliento pasajero. Este mismo estado de ánimo provocó la carta a don Bernardo Rodríguez Serra que leyó Corominas y el intercambio epistolar de aquel año entre Corominas y Unamuno.

Unamuno admiraba a *Clarín* como hombre y como intelectual; reconocía claramente lo que de su formación le debía y le estaba agradecido por las primeras palabras de aliento que el crítico le dedicó públicamente. Sin embargo, pública y privadamente, en la lucha generacional, aludía severamente al poco entusiasmo y generosidad que *Clarín* mostraba hacia los jóvenes y se sintió herido por el silencio que *Clarín* guardó con relación a *Paz en la guerra,* novela que, según Adolfo Alas, fué leída atentamente por el crítico (32). Ya el 30 de octubre de 1897 Unamuno confesaba a Juan Arzadun que no le extrañaba tal silencio (33).

Parece que en algún momento Unamuno dejó de esperar, íntimamente obsesionado por la sorda polémica, que *Clarín* se ocupase de su novela y de sus recientes

---

(31) Para la historia de las relaciones entre estos dos escritores, véase el estudio de don Manuel García Blanco "*Clarín* y Unamuno", en *Archivum,* Oviedo, 1952, t. II, pp. 113-139. En adelante citaré: *GB*.

(32) *ECl.,* p. 45.

(33) *Sur,* núm. 119, p. 58.

trabajos. El 13 de marzo escribía a Bernardo G. Candamo: "Huya usted de los que hablan de trimestres y se preocupan de si hablará o no *Clarín* de ellos" (34). Días más tarde escribía a *Clarín* anunciándole la posibilidad de una segunda edición de su novela y se quejaba de la mezquindad dominante en el ambiente cultural (35). El 3 de abril vuelve a escribirle y le anuncia *Tres ensayos*. En esta carta le decía: "Entre tanto Dios me conserve mi fe en El, en mí mismo y en el omnipotente Tiempo" (36). Al finalizar la carta se acusaba del vicio de las alusiones acres y "no pocas veces injustas" (37). El 16 de aquel mismo mes escribía a Bernardo G. Candamo comunicándole que padecía un "ataque de pereza" (38).

Cuando quizá ya Unamuno no esperaba palabra alguna, aparece la crítica de *Clarín* sobre *Tres ensayos* en el número de 7 de mayo de 1900 de *El Imparcial*, de Madrid. Unamuno siente vacilar la fe en sí mismo, en el tiempo y en Dios. Cree descubrir ambigüedad y mala intención en las líneas de Leopoldo Alas y se desespera. Angustiado, escribe la carta de 9 de mayo de 1900, larga, llena de amargura real y hasta cultivada. Al día siguiente envía otra carta a *Clarín* casi en el mismo tono.

El 14 de mayo escribía a Ruiz Contreras que, desde que había dado a conocer su obra, le aquejaba un cierto abandono; declaraba: "Estoy en barbecho. Si me interesa el éxito es para tantear mi público y ponerme inmediatamente a idear otra cosa" (39). El 17 de mayo confesaba a Corominas su preocupación por el resultado económico de la obra para poder disponer de las ganan-

---

(34) *Indice*, núm. 110, 1958, p. 7. Cf. a Ruiz Contreras, 23-I-1900, en *RC.*, pp. 173-174.
(35) 25-III-1900, *ECl.*, p. 73.
(36) *Ibid.*, p. 82.
(37) *Ibid.*, p. 83.
(38) *Indice*, núm. 110, p. 8.
(39) *RC.*, pp. 175-176.

cias para otra publicación y para "tantear el público de que dispongo e irme haciéndomelo".

Todavía el 30 de mayo de 1900 Unamuno confesaba a Candamo que se encontraba en una "marmotesca modorra", aunque consideraba que estos períodos eran los "más fecundos, los de oscura incubación" (40).

De las experiencias de 1900 nacen una serie de relatos y artículos que plantean *literariamente* la lucha entre las ansias de gloria y el yo íntimo y recogido. Estos trabajos de Unamuno necesitan un cuidadoso estudio antes de ser utilizados como expresión autobiográfica cabal.

En la carta escrita a Corominas el 17 de mayo de 1900 Unamuno advierte que conserva su ecuanimidad. Sus desalientos los vive en cuanto está sujeto a su *yo productor:*

> Porque hay en ello algo de papel, sí, lo confieso. Dentro de algunos años si mis sueños se realizan y mi fe en mí mismo me hace transportar la montaña con que peleo, cuando no necesite revestir mis convicciones de forma paradójica ni gritar para que se me oiga, saldrá afuera el Unamuno real, sosegado, sencillo y sobre todo sensato.

A continuación se refiere a lo expuesto en *Tres ensayos* considerándolo "rigurosamente sincero", aunque reconoce un cierto artificio en la forma. Contra la ideocracia, dice no haber vacilado en dar a su ensayo una forma paradójica (41).

---

(40) *Indice*, núm. 111, 1958, p. 5.

(41) Escribía a *Clarín,* respondiendo a su crítica, que podía escribir otro artículo exponiendo contra su propia tesis de *La ideocracia,* que era lo de menos, todos los argumentos que otros eran capaces de oponerle (a *Clarín,* 10 de mayo de 1900, *ECl.,* 102-103). Admitía, sólo en este sentido, la comparación con Nietzsche establecida por el crítico (*GB., Apéndice*—artículo de Leopoldo Alas—, pág. 137-138), confiesa su modalidad de "desembarazarse" de sus ideas, pero niega que lo anime una voluntad de causar escándalo (*ECl.* pág. 103).

El 31 de mayo de 1895 Unamuno declara abiertamente su argucia de haberse acercado a *Clarín* con la oportunidad que le ofrecieron unas precisiones etimológicas y declara que necesita prestigio (42). El 2 de octubre de 1895 Unamuno agradece las menciones elogiosas de *Clarín* que consideraba le abreviarían el camino para conquistar al público, ahorrando "no pocos esfuerzos de los puramente estratégicos, de los que distraen energía del objeto final, del impersonal y desinteresado" (43). Después de su crisis, encontraba mayores dificultades para transmitir su mensaje y tenía mayor necesidad de prestigio. El 9 de mayo de 1900 le escribía a *Clarín:* "Sus juicios pueden animarme y guiarme; sus críticas pueden hacer que, aumentando mi público, le hable yo con más sosiego, sin el fatal empeño de ganármelo" (44).

Por las declaraciones epistolares sabemos que Unamuno se había desalentado por el poco éxito de sus trabajos. La crítica de *Clarín,* según pensaba él, contribuiría a impedir que se le escuchara, aunque también pensaba que, en alguna manera, llamaría la atención sobre él. En sus desalientos no existe, sin embargo, un prurito fundamental de fama (45). Unamuno necesitaba cobrar prestigio para hacerse oír y poder cumplir su destino de escritor, para poder comunicar sus experiencias. A la base de su literatura existía un mensaje difícil de comunicar tanto por el contenido mismo de él como por la época en que le tocó vivir. La carta de Bernardo Rodríguez Serra hace sospechar la medida en que sus ansias de prestigio tenían relación con sus preocupaciones reli-

---

(42) *ECl.*, pp. 50-51 y 55. Ya había sido sincero en la carta de 28-V-95, *Ibid.*, p. 48.

(43) *Ibid.*, p. 61.

(44) *Ibid.*, p. 97.

(45) En las cartas de 9 y 10 de mayo agradece la crítica de *Clarín* porque piensa que, a pesar de todo, aumentará, en algún modo, su prestigio *(ECl.*, pp. 86 y 105). Cf. carta de 14 de mayo de 1900 a Ruiz Contreras en *RC.*, págs. 176-177).

giosas y apostólicas. Su íntimo problema religioso, su 'querer creer', obligaba a Unamuno a *gritar* sus experiencias. Y el grito, en su siglo, era la única posibilidad de hacerse oír. Todo lo que atentaba contra su prestigio de escritor, atentaba contra su mensaje. Y atentaba, claro está, contra el cumplimiento de su misión y la realización de su persona.

Unamuno agradece a Corominas, una vez más, la "solicitud verdaderamente fraternal" de la carta. Reconoce que don Pedro lo conocía hasta en sus "flaquezas". Y trata de explicarle el difícil problema de la sinceridad:

> Ahora respecto a la sinceridad habría mucho que decir; yo la creo imposible, o mejor dicho creo que toda sinceridad es algo afectada y toda afectación tiene mucho de sincera. El arte es ya en sí un principio de insinceridad; lo sincero es tumbarse en el campo a ver paisaje y no describirlo. El principio del arte es la exageración. Yo sé que una cosa que para mí tiene capital interés es difícil que lo tenga para otro que vive otra vida y para comunicarle mi sentir lo exagero. Calculo lo que mi voz se debilitará en el aire y la refuerzo, y si creo al oyente sordo grito. Eso de la sinceridad me parece un tópico como otro cualquiera, un tópico de que abusó Carlyle, el escritor más exagerado que conozco. No hay nada más natural y espontáneo que el niño y el niño no hace más que mentir. Me dicen algunos que tengo alma de sofista, y tal vez sea verdad. Yo, le repito, quiero vivir al día, abandonándome a toda impresión y reduciéndola a carne. Me he convertido en una vaca lechera, me nutro para producir. Mi destino como hombre es ser escritor, porque cuando yo haya pasado podrán quedar mis obras. Soy un instrumento, y me cultivo y trabajo como quien afina su instrumento. Hay quien cree egoísmo y soberbia eso de pensar tanto en sí mismo. Pero si soy para los demás...!

El tema fundamental que Unamuno expone en el párrafo citado es el de su misión personal como escritor. Unamuno necesitaba comunicar sus experiencias y sa-

bía que, para ello, debía cultivarse y expresarse. Comprendía que la cultura y la expresión no eran naturales. Indudablemente, era consciente del riesgo de insinceridad, pero este peligro, como el del egoísmo, era superado por el sentido del *servicio*. Su literatura no tenía un fin en sí misma, estaba puesta al servicio de una misión cuyo cumplimiento exigía el cultivo de sí y la entrega al prójimo. Necesitaba *actuar*—en el sentido literario, dramático, y en el de dar realidad—su experiencia para comunicarla a los demás (46).

Más adelante, Unamuno dice que la carta a Rodríguez Serra reflejaba sinceramente su situación al escribirla y que ella contribuyó a reforzar su estado de ánimo y hacerla fecunda en consideraciones. Sabe que ninguna obra suya refleja su espíritu, aunque reflejen sinceramente los estados de su ánimo, "porque lo permanente del espíritu no es *estado* alguno, sino un flujo continuo". De esta manera, Unamuno desvaloriza sus pasajeros estados de desaliento, mirándolos desde su espíritu lanzado, por una desesperada esperanza, a una búsqueda permanente. Por ello, las confesiones que Unamuno hizo en momentos de desaliento, llenas de violenta auto-crítica, deben ser estudiadas con cuidadoso criterio. Ellas no son sino la prueba de su constante auto-vigilancia en el cumplimiento de su misión.

En carta a *Clarín* del 9 de mayo Unamuno utiliza el recurso de hablar de sí mismo en tercera persona. Sin embargo, no creo que, al distanciarse de sí mismo, lograse Unamuno su intento de ser más sincero y objetivo. El alejamiento exacerbaba su auto-crítica y producía, indudablemente, un mayor grado de *literatura*. Al margen

---

(46) La alusión a la *sofística* aparecía en el artículo de *Clarín* (*GB.*, Ap., pág. 138). Causaban también sus desalientos, según la carta a Corominas, las insatisfacciones que Unamuno tenía de su propia obra. Pero, al experimentarlas, escribía cuartillas para utilizarlas más tarde.

del inusitado recurso, Unamuno llega a sentir el deseo de tutear a *Clarín* (47), dejando cada vez más lejos de sí al Unamuno descrito en tercera persona. Discrepo, pues, de la opinión del profesor García Blanco quien cree que el artificio "realza la espontaneidad de su expresión" (48). Lo que de hondamente sincero y humano hay en la carta vive al margen de este recurso.

Unamuno no quiso releer su propia carta de 9 de mayo antes de enviarla (49). Sabía que ella podía ser una cantera contra él, pero prefería haber sido sincero y no le pesaba haberse desnudado ante *Clarín* (50). En realidad, la carta es una cantera para pensar en la falta de fe de Unamuno y en su ambición desmesurada de gloria humana si se admite el *falso dilema*—literario—entre preocupación religiosa y preocupación mundana como hizo —y aprovechó en tal sentido esta carta—Sánchez Barbudo en sus investigaciones (51).

Comprender la misión que tenía Unamuno y la riqueza de su espíritu no era fácil. Probablemente Corominas extraerá de estas confesiones una mayor certidumbre de los dos *yos* unamunianos que se había forjado. Y, en vez de captar la multiplicidad de ellos y de penetrar en la dependencia interna que tenían, elabora una esquemática visión, de contraposiciones, extremadamente simplista, que utilizará en 1938 para defender a Unamuno. Tal defensa, involuntariamente, terminaba por constituir una grave acusación de insinceridad.

VI. 1900 a 1934

Espigando en cartas posteriores a 1900, encontramos algunos datos que permiten conocer la maduración de los

---

(47) *ECl.*, p. 97.
(48) *GB.*, p. 121.
(49) *ECl.*, p. 100.
(50) *Ibid.*, pp. 104-105.
(51) *Ob. cit.*, pp. 53-54.

moldes de la interpretación de 1938. En carta del 11 de enero de 1901, hablando de sus hipocondrías y del remedio de ellas que encontraba en la familia, Unamuno aludía a su crisis de 1897 con una corta frase: "en una crisis de que casi me avergüenzo", para recordar inmediatamente después el consuelo de su mujer (52). En alguna medida tal expresión reforzaría las dudas de Corominas (53). Más tarde, en carta del 6 de enero de 1909, Corominas le decía a Unamuno: "Por más que V. diga lo contrario yo le tengo entre los que andan buscando todavía". Mostrando su interés por la vida espiritual de don Miguel, pregunta: "¿Le ha encontrado V. ya? ¿Ha llegado V. a creer como Pascal que no le buscara tanto si ya no lo hubiese encontrado?". Estas expresiones, que carecen de conexión dentro del epistolario, ya están en las antípodas de las que aparecían en septiembre de 1897. Las observaciones no son falsas, pero revelan desconocimiento de la problemática religiosa. Ahora bien, aunque Corominas parece afirmado definitivamente en sus juicios sobre la creencia de Unamuno, nuevos sucesos permiten observar en qué medida carecía de firmeza.

Al publicar *La vida austera,* Corominas encuentra dificultades con la jerarquía eclesiástica (54). El 11 de junio de 1909 escribe a Unamuno dolido de que su libro había

---

(52) Recuerda el grito de su mujer en carta a Corominas de 26 de mayo de 1934. El 18 de mayo Corominas, al darle el pésame por la muerte de Concha, le había recordado la escena que años antes había conocido por confesión epistolar de Unamuno. Cf. *Cor.*, III, 106.

(53) Unamuno era consciente del mutuo desconocimiento y el paulatino descubrimiento mutuo: "Siento que después de haber puesto bien en claro todo lo que nos separa vamos a ir sintiendo mejor todo lo que nos une. Sospecho que así como yo no conocía a usted del todo—pues cada día le descubro—tampoco usted me conocía: mi costra de conceptista le velaba" (Unamuno a Corominas, 11 de enero de 1901).

(54) Corominas escribe a Unamuno enviándole el libro el 6 de enero de 1909. El día 9 Unamuno acusa recibo en una tarjeta postal.

sido objeto de condenación. Se defendía descubriendo su propósito de estricta confesión personal. Le explicaba a Unamuno: "Tenemos enfermo nuestro sentimiento religioso y esta enfermedad ni se cura negando la existencia del enfermo ni ocultándolo a la vista de los hombres en una torre de acero". Por lo demás, en esta carta aparece, como siempre, la religiosidad peculiar de Corominas. En este momento de aflicción Corominas reconoce, sin limitación alguna, el vivo cristianismo de Unamuno. Le pregunta: "¿Por qué no me condena V. que es vivamente cristiano?". Unamuno, en carta del 24 de julio de 1909, tras criticar el desvío esteticista de Corominas, escribe procurando ampliar al máximo los límites de su comprensión:

> Yo no he visto esas herejías en su libro. He visto sí, más aún que una vaga religiosidad y que un vago cristianismo; he visto el eco del catolicismo en que nos criamos. Zulueta me dice que soy el último católico de España, y tal vez sea así. Pero no estoy tan solo. El libro de usted es, por dentro, católico. Con Dios o sin El, católico.

En carta del 31 de mayo de 1896, Corominas declaraba que temía que Unamuno hubiera dado mucha importancia al regionalismo catalán. Con los años don Pedro fué adquiriendo, cada vez más, una profunda pasión regionalista. El problema del regionalismo distanció a Corominas (55). La unidad hispánica defendida por Unamuno no

---

(55) Cf. Corominas a Unamuno, 6 de enero de 1900, y Unamuno a Corominas, 11 de enero de 1901. Véase otra carta de Corominas sin fecha, posiblemente escrita después del 25 de noviembre de 1899. A Corominas debió disgustarle que Unamuno le recomendase escribir en español, lengua de España y América, en su carta de 6 de junio de 1901. Respecto a *La vida austera,* Unamuno volvió a insistir sobre el tema, invitándolo a seguir el ejemplo de los escritores vascos (Carta de 24 de julio de 1909) Cf. *Cor.,* V. 111.

El primero de septiembre de 1914 Corominas ofrecía su ayuda

le resultaba comprensible a Corominas y se sentía herido por las expresiones anti-regionalistas de Unamuno. La visión socio-económica de don Miguel, que constituía la base de sus sentimientos patrióticos, era incompatible con los fervores regionalistas de don Pedro Corominas.

A pesar de las distancias que se crearon entre ellos, los dos amigos recordaban con verdadera emoción, muchos años después, las mutuas confidencias íntimas de 1897. Unamuno recuerda en carta del 2 de mayo de 1917 aquel tiempo de las "largas e íntimas cartas" que espera no muera con ellos. Corominas, en carta del 18 de mayo de 1934, escribía a Unamuno: "pero yo de mí sé decirle que todo aquel mundo viejo de sus cartas no ha dejado nunca de tener íntimas resonancias en mi corazón". Unamuno, al contestarle, en carta del 26 de mayo de aquel mismo año, repite casi, en íntima aceptación, las palabras de don Pedro: "Sí, todo aquel mundo viejo de nuestras cartas sigue resonando en nuestros corazones".

VII. LA DEFENSA DE 1938

Dos años después de la muerte de Unamuno, su amigo Pedro Corominas publicará en la *Revista de Catalunya*, en febrero de 1938, un artículo titulado *La tràgica fi de Miguel de Unamuno*. Dicho documento sólo se puede entender desde la historia que se ha tratado de reconstruir en este trabajo. Y, naturalmente, al valorarlo se debe tener en cuenta la especial circunstancia política en que está

---

al "*único rector* de nuestras universidades" que había sido destituído. Sin embargo, el 15 de noviembre de aquel año le aconsejaba: "Deje V. que se calle el Rector y haga hablar a Unamuno". Esta corta frase está en relación con los *yos* establecidos por Corominas. En el artículo de 1938 Corominas va a ligar exagerada, y falazmente, el "descontrolado afán de gobernar" del rector con sus actitudes políticas (IV, 109).

inserto. Interesa, sobre todo, tratar de instalarse en la intención con que fué escrito. No puede dudarse de que era fruto de la más sana y generosa intención de defender a Unamuno. Sin embargo, haciendo un difícil equilibrio entre las distintas y desconcertantes impresiones que había recibido de Unamuno y tratando de explicar algunas de sus actitudes políticas, el autor se vió obligado a dividir la personalidad de Unamuno, de tal manera que, sin ser esa su intención, formuló una grave acusación de insinceridad contra Unamuno. Años más tarde, la crítica, en algún caso concreto, dentro de los esquemas que había proporcionado Corominas, llegó a hablar de la *farsa* de don Miguel.

En Barcelona, en 1938, Corominas trata de defender, allí y entonces, a Unamuno. Aprovechó la vieja dicotomía de los dos *yos* caracterizada por una excesiva elementalidad, por un esquematismo rígido y simplista. De los dos Unamunos, don Pedro quiso salvar al que el propio don Miguel, según él creía, había sido incapaz de salvar: al Unamuno íntimo. Corominas estructura todo su trabajo a partir de un Unamuno externo y falso que contradice y agobia al íntimo que, según dice, es republicano. Corominas descarga todo su resentimiento y su crítica política contra el externo y reserva su cariño para el íntimo.

El compromiso político que orienta la exégesis da título al artículo. El trágico fin de Unamuno consiste, para Corominas, en que:

> La realidad lo aplastó entre los dos extremos de la paradoja. Entre la verdad sentida por los demás y por él mismo y la insensata quimera que en su decir procaz suplantaba a la verdad descaradamente.

Tratando de defenderlo de los ataques de un sector político, Corominas afirma: "En un momento se encontró separado de los que pensaban como él había pensado

toda su vida, y mezclado con los que lo tomaban por la palabra" (VI, 113). Esa era la tesis política que se proponía demostrar don Pedro Corominas. Por ello, descubría alborozado, en algunas actitudes de Unamuno, al Unamuno *profundo,* "el que sólo aparecía cuando podía exaltar su valor social de cambio por los caminos del amor y de la justicia" (V, 111-112).

Es preciso recorrer el camino que ha seguido Corominas para exponer su exégesis comprometida y comprometedora. Inicia el artículo recordando el primer encuentro con Unamuno. Después recuerda la generosa amistad de Unamuno en los días aciagos del proceso de Monjuitch. La emoción lo gana cuando rememora el envío a la prisión de un ejemplar dedicado de *Paz en la guerra.* Agradece la ayuda que le prestó entonces Unamuno, pero, ganado por su propio afán de caricaturesca dicotomía, presenta las gestiones de Unamuno con un marcado sabor de opereta: "Fué apresuradamente a Madrid, se presentó ante Cánovas y desesperadamente se arrodilló a sus pies; hizo activar a Joaquín Costa (I, 103). El empeño de mostrar un Unamuno doble ha vencido a su noble agradecimiento.

Aprovechando la terminología de valor de cambio y valor real, que aplicada a la personalidad la aprendió de Unamuno, recuerda los años socialistas de Unamuno para indicar que la personalidad de cambio de Unamuno estaba dominada por la generosidad humana de su personalidad real (II, 104-105). Desde esta perspectiva, la crisis de 1897 va a ser enjuiciada, más que desde una comprensión religiosa, o simplemente ingenua, desde un ángulo sociológico y político. La crisis, según Corominas, fué culpable del predominio del Unamuno individualista. El valor de cambio de la personalidad de Unamuno "se enseñoró en su espíritu desde que la crisis religiosa ahogó para siempre en él aquel profundo sentido de la lucha contra la valoración capitalista del hombre" (II,

105). Al concluir la exposición de la crisis, Corominas reitera:

> Había que distinguirse, ya que la llamarada mística había destruído para siempre el ímpetu humano que le había hecho proferir su primer grito de revuelta, aquello que podía extraerle toda la fuerza creadora que había en él. (IV, 108) (56).

El primer artículo que Unamuno había enviado a *Ciencia Social,* aparecido en enero de 1896, *La dignidad humana,* había impresionado fuertemente el espíritu de don Pedro Corominas. En sus cartas (57) y en el artículo de 1938 aparecerán las ideas, y en este último varias citas textuales, de aquel viejo artículo de Unamuno. En el fondo, don Pedro sólo había logrado comprender el aspecto socialista de Unamuno en este y otros artículos escritos ya en la antesala de la crisis de 1897, es decir, en plena evolución hacia el cristianismo.

Dentro de las exigencias de su esquematización, de sus convicciones personales y de sus intenciones históricas, Corominas va a encuadrar su conocimiento de la crisis de 1897. En 1938 ejerce sobre ella una dura crítica, olvidando la emoción y la admiración que había sentido al recibir las confidencias epistolares.

Corominas veía bien que uno de los factores de la crisis había sido Raimundo, el hijo hidrocéfalo de Unamuno (V, 110). Describe con bastante exactitud los sucesos de la crisis. Sin embargo, si en 1897 había creído ver una auténtica fe en Unamuno, y en los años sucesivos su criterio para enjuiciarla fué vacilante, en 1938

---

(56) Cf. *Cor.,* V, 112. Corominas, con una clara obsesión, establece constantemente el paralelo entre la crisis religiosa y la situación política llevado de sus propias convicciones (*Cor.,* VI, 113).

(57) P. Corominas a Unamuno, carta anterior al 17 de mayo de 1900.

se expresa con extraña seguridad para negarla. Afirma que "duró unos cuantos años", que su intensidad "fué decreciendo poco a poco", que no había traspasado el ámbito de la "ideación para alterar o remover el poso de los sentimientos con la inesperada polarización de una fe". Y afirma que en Unamuno, "tan intelectual" y conocedor profundo de esas manifestaciones, no se podía discernir entre un proceso auténtico y uno fruto "de auto-sugestión inconsciente, pero de carácter puramente voluntario" (III, 106). Luego relata el diálogo epistolar y hace observaciones sobre el contenido y sentido de la crisis de 1897. Es indispensable reproducir, a pesar de la extensión, sus palabras:

> Pocos meses después, a mediados del año 1897, comenzaba y mantenía conmigo, que vivía exilado en Hendaya, una correspondencia continuada, compuesta de largas cartas con una crucecita arriba: me explicaba todos los detalles de su conversión, como no creo que lo hiciera a nadie más y me decía lo que tenía que hacer para convertirme. Al contestar le contaba el resultado negativo de mis experiencias. Es indudable que los dos sentíamos el corazón empapado de una vaga religiosidad, que yo no alcanzaba a precisar en la figura concreta de una fe que él afirmaba poseer. Nuestras cartas sinceras, apasionadas, eran resultado de la lucha que cada uno de nosotros sostenía consigo mismo, en su propio espíritu; eran como él dijo más tarde, una "*agonía*".
>
> El tema de la correspondencia era éste: cómo en un espíritu empapado de religiosidad puede producirse la polarización de una fe. En esto coincidíamos con el mal de nuestro tiempo: la impotencia del hombre profundamente religioso para hacer brotar una fe en su corazón. "*Tomad agua bendita*", decía Pascal. Y en otra parte nos animaba así: "*no me buscarías tanto si no me hubieses hallado*". Unamuno me aconsejaba que leyese el Evangelio con alma de niño: "échese de bruces a beber en esa fuente". En otra me recomendaba que meditase las "*Confesiones*" de San Agustín. Pero la fe religiosa se pierde

al querer ser provocada y el desengaño de cada experiencia me helaba el corazón aún más con un nuevo temor. Y bien, si algún día se publica nuestra correspondencia, el lector imparcial estará seguramente con esta conclusión: "*Unamuno creía que creía, pero no creía*". La convicción era tan sincera como errónea. Hacía años que había perdido la fe de su infancia, y habiendo sentido los mareos de las altas inquietudes revolucionarias, quiso volver a poner los pies en aquella roca viva y en vano lo probó. Le pasaba lo contrario de lo que dice San Agustín: "*Platón me ha enseñado la Justicia, pero solamente Jesús me ha enseñado el camino para llegar a ella*".

Unamuno sabía todo lo que les ocurre a los que se convierten. Lo sabía y, si no lo practicaba, procuraba grabárselo. Pero nunca recobró la fe.

Al cabo de unos años se olvidó de poner la crucecita encima de las cartas. Pero el contacto con los que no habían perdido la fe le demostró que él no la tenía. Lo que hay es que no quería que fuese dicho y, al volverse contra aquellos que creían, les enrostraba la carencia de fe: eran ellos los que no la tenían. De él aprendí la frase de Coleridge que tan bien le calza "*Ustedes no creen, ustedes creen que creen*".

La vida de Unamuno en adelante fué una remembranza de aquella lucha. Si algún rumor quedaba en el fondo era el eco inextinguible de aquella infortunada voluntad de creer (III-IV, 106-108).

El pretender que Unamuno, al sentir el mareo de las inquietudes revolucionarias, trató de volver a la fe, no tiene fundamento alguno. Delata, sí, el enfoque personal, comprometido e inadecuado que utiliza Corominas. Y también la presencia de sus propias experiencias de 1897.

En 1897 Corominas había quedado profundamente emocionado ante el 'milagro' de la fe de Unamuno. No alcanzaba a distinguir, quizá debido a la pasión expositiva de Unamuno, entre 'querer creer' y fe. Tampoco alcanzaba a comprender en su verdadero sentido los al-

cances de las consideraciones de Unamuno sobre la gracia de 'querer creer', de la búsqueda misma. La carta de Corominas de 6 de enero de 1909 y el texto de 1938 revelan que tuvo oportunidad para hacer los deslindes necesarios y que no supo hacerlos. En 1897 Corominas, desde su propia impotencia, incapaz de poner su voluntad en tensión para conseguir la fe—en cuanto esto pueda ser posible—, declaraba la inutilidad absoluta de la voluntad. Y admiraba la fe de Unamuno, considerando que no era fruto de un proceso voluntario. En el texto de 1938 aparece claramente que es desde su propia aventura frustrada desde donde enjuicia a Unamuno. Poco a poco, ante el 'fracaso' de Unamuno, desde sus resentimientos de 1899 y ante los desalientos de 1900 de Unamuno, Corominas va a ir afirmándose en la convicción de que el 'querer creer' de Unamuno era sólo un proceso voluntario toda vez que hurgaba don Miguel en su propia conciencia, toda vez que rechazaba la aniquilación, toda vez que imploraba la fe y predicaba la necesidad de ella. Desde su propia situación, Corominas había empezado admirando la fe de Unamuno, para después desahogar su propio resentimiento de no haber podido seguir el camino de don Miguel. Así llegó a pensar que don Miguel trataba de sugestionarse, de engañarse y de engañar a los demás. Corominas va a considerarse, entonces, en posesión de un secreto: Unamuno no creía, nunca recobró la fe. Le aplica la frase de Coleridge y hasta llega a afirmar, sin ningún fundamento, que Unamuno ocultaba su falta de fe. Lo curioso es que sus afirmaciones alcancen un grado inusitado de seguridad en esas circunstancias de compromiso político. Resulta difícil creer que en un momento de serenidad y de seriedad crítica Corominas se hubiese atrevido a enjuiciar la crisis de Unamuno.

Encarnado ya su sistema de los dos *yos* en la historia de las ideas sociales y religiosas de Unamuno, Coromi-

nas va a buscar otros hechos para completar su esquema y probar su tesis comprometida. Hablará del anti-regionalismo de Unamuno. Las paradojas del Unamuno externo que trataba de distinguirse se dirigían contra el objeto de su íntimo cariño. Atacó el regionalismo vascongado con duras paradojas, "queriendo decir que a la vez de ser las más terribles fueron también las más vascas" (IV, 108-109). Y prueba de que amaba a los catalanes, dice Corominas, es que atacaba el regionalismo catalán (V, 111). Ya se encuentra Corominas en el terreno político del cual partía su exégesis y al cual quería llegar en la exposición.

Queda suficientemente demostrado que el artículo de don Pedro Corominas carece de enfoque apropiado y de objetividad crítica al enjuiciar la problemática de la crisis de 1897. Inclusive algunos hechos resultan deformados en la exposición que hace del problema religioso de Unamuno. Si se precisan y coordinan rigurosamente las líneas fundamentales del artículo de Corominas, se obtienen, en algún modo, las conclusiones últimas a las que llegó el profesor Sánchez Barbudo. Aparece de inmediato, en lo que se refiere al problema religioso, un yo íntimo, ateo, y un yo externo 'farsante', lleno de paradojas. En todos los demás órdenes se repetiría el mismo esquema. Y, a pesar de la buena intención de Corominas, no hay manera de salvar la sinceridad de Unamuno y el valor de su vida y obra después de establecer el molde estrecho e irreal de 1938.

Don Pedro Corominas trataba de defender a Unamuno, aunque dijera: "Ni critico ni defiendo; constato" (V, 109). Procuraba enseñar a comprender a Unamuno estableciendo la dicotomía: "Os abro un camino para guiaros por la fronda de sus contradicciones, os enciendo una linterna humana que nos permitirá ver la sinceridad en el error, el afecto en la diatriba" (V, 109) (58). La

(58) Corominas continúa escribiendo: "el menosprecio en la

presentación de los dos Unamunos puesta al servicio de una interpretación política comprometida podía resultar en algún modo útil, pero tampoco era acertada. El auténtico *drama* de los *yos* de Unamuno, con toda su riqueza de posibilidades existenciales, se ha convertido en manos de Corominas en una *farsa* simple y tosca. A partir de este esquema, sólo se podía compadecer o condenar a Unamuno en cualquier terreno, inclusive en el político. Encerrar a Unamuno entero en límites tan simples era poner en duda su sinceridad, aunque Corominas insistiese: "era siempre sincero" (V, 109), y poner en peligro el valor de su obra.

Sin embargo, debe quedar claro que Corominas trató de cumplir un deber de amigo. El mismo decía que era necesario "un cierto valor para defenderlo" (VI, 114). En Barcelona, en 1938, fuera acertada o no su exégesis, ese valor lo tuvo don Pedro Corominas.

---

adhesión fría, el interés cordial en la crítica apasionada, la confesión inconsciente en la paradoja" (V. 109) *Adhesión fría* (!) es una actitud que Corominas inventa, desconcertado, para sus fines estrictamente políticos. Se ve obligado a romper el esquema cuando examina la actitud política de Unamuno en la tercera década de 1900 (IV, 109).

INDICE

Prólogo 9

Una desconocida *Filosofía Lógica* de Unamuno ... 15

Desconocida antesala de la crisis de Unamuno: 1895-1896 33

Desconocida novela de Unamuno: *Nuevo Mundo* ... 47

La inserción de Unamuno en el cristianismo: 1897. 111

Miguel de Unamuno y Pedro Corominas 153

ESTE LIBRO
SE ACABÓ DE IMPRIMIR
EL DÍA 30 DE MAYO DE 1960
EN LOS TALLERES
RAYCAR, S. A.,
MATILDE HERNÁNDEZ, 27,
MADRID

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01359 1724

Cinco acercamientos a la gran figura de Unamuno, y a una de sus más transcendentes crisis espirituales.